VOIE, Revue religieuse russe
CALE
ORGANUL GÂNDULUI RELIGIOS RUS. editat de N. A. BERDYAEV, cu participarea lui B. P. VYSHESLAVTSEV.
În cărțile anterioare ale Căii au fost publicate articole de următorii autori: H. N. Aleksev, P. F. Anderson, N. S. Arsenyev, M. Artemyev, P. Arshanvo (Franța), N. Afanasyev, S. S. Bezobrazov, E. Belenson, N. A. Berdyaeva, P. Bitsilli, N. Bubnova, prot. S. Bulgakov, R. Walter, B. P. VysheslvtsEV, Frank Gab eh a (America), M. Georgievsky, N. N. Glubokovsky, I. Hofstetter, V. Grinevich, Ieromonacii Lev Gilles, L. A. Zander, V.A. Zander, N. Zernova, V.V. Zinkov-skago, pr. A. Elchaninova, P. K. Ivanova, Yu. Ivasek, V. N. Ilyin, A. Karpova, L. P. Karsavina, A. Kartasheva, N. A. Klepinina, S. Kavertz (America), K. Kern (Anglia), L. Kozlowski (ț). (Polonia), G. G. Kuhlman, T. Ts. Ku (China), M. Kurdyumov, A. Lazarev, I. Lagovsky, F. Lieb (Basel), N. O. Lossky, J. Maritain (Franța), Ya. Menshikov, P. I. Novgorodtseva (|), prot. Nalimov (f), S. Ollard (Anglia), A. Pogodin, R. Pletnev, A. M. Remizov, D. Remenko, rus Enoch (Rusia), Yu. Sazonova, contele A. Saltykov-N. Sarafanov, E. Skovtsova, I. Smolich, V. Speransky, θ. A. Stkpun, I. Stratonov, V. Seseman, P. Tillich (Germania), N. Timashev, S. Troitsky, Prinț. G. N. Trubetskoy (|,) N. Turgeneva, N. O. Feodorova (ț), G. P. Fedotova, preot) G. V. Florovsky, S. L. Frank, prot. S. Chetverikov, D. Cijevski, V. Eckersdorf, G. ERENBERG ^ Gedmaniya), preot. G. Tsebrikova, L. Shestova, Prinț. D. Shakhovsky (Ieromonah Ioan), starețul Augustine Yakubiziak (Franța).

ii Adresa redacției și biroului: -
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).
Prețul celei de-a 36-a emisiuni: 0,60 USD.
Prețul abonamentului este de 2,25 USD pe oră (6 cărți). Abonamentele sunt acceptate la biroul jurnalului.
Nr 36. DECEMBRIE 193236.

TITLUL: p.

Gerant: La Viconte Hetmanc de VUliers

Biblioteca „Runivers”

MAGIE ȘI CULTUL CREȘTIN

Istoricii religiei, etnografii și alți savanți sunt de acord că în viața popoarelor primitive, religia este legată de magie. Lehmann în cartea sa „Aberglaube und Zauberei von den altesten Zeiten an bis in die Gegenwart” (ed. a III-a, 1925) oferă o mulțime de informații despre magie nu numai în rândul popoarelor primitive, ci și în componența religiilor relativ înalt dezvoltate, pentru exemplu. printre caldeeni,

greci, romani. Fraser consideră probabil că magia a precedat religia; apoi religia, în primele etape ale dezvoltării ei, se combină și se amestecă cu magia, când un om este sigur că poate să-și supună zeii cu ajutorul forțelor impersonale prin anumite ceremonii și manipulări; mai departe, într-o etapă superioară de dezvoltare, religia se străduiește să liniștească zeii și spiritele, să se împace cu ei și începe să-și dea seama opusul magiei; oamenii religioși încep să condamne orice vrăjitorie, magia, ca fapte nesfânte. Cu toate acestea, printre clasele needucate, un amestec de religie și magie continuă să existe, spune el, și în timpul nostru și oferă exemple de convingeri uimitoare comune în rândul francezilor.

țărani (de exemplu, slujba Sfântului Duh, cucerirea lui Dumnezeu, slujba Sfântului Secaire pentru a induce corupția (*)

Evelyn Underhill, în valoroasa sa carte Mysticism, spune că în cultul creștin există elemente de magie (cuvinte simbolice, ritmuri, ungeri etc.), și le raportează la biserica „exterioară”, în timp ce biserica „interioară” se concentrează pe unirea mistică cu Dumnezeu (capitolul „Misticism și magie”). Mulți scriitori vest-europeni spun despre cultul ortodox că acesta constă în ceremonii magico-simbolice.

Întrebarea dacă magia face parte din cultul creștin poate fi pusă și discutată în mod semnificativ doar în legătură cu un concept de magie precis definit, și nu cu o idee vagă despre aceasta. În articolul meu voi da acestui termen următorul sens: influența magică există acolo unde voința unei ființe supune voința altei ființe în așa fel încât o transformă în instrumentul ei; cel care influențează magic își stabilește scopuri, iar cel care i se supune le îndeplinește; puterea ființei cucerite, așa cum spune, se contopește cu puterea cuceritorului, este complet predată utilizării sale, deoarece este modelată și controlată de scopurile și gândirea cuceritorului.

Dezvolt o astfel de doctrină a magiei pe baza unei viziuni personaliste asupra lumii, conform căreia toate ființele au o voință sau, la nivelurile inferioare de dezvoltare, potențialul voinței și, de asemenea, pe baza intuiționismului, care afirmă legătura strânsă. a tuturor ființelor între ele, datorită cărora „totul este imanent în toate”, adică starea unei ființe în mod direct, în

♦) IGFrazer.the Golden Bough.A.Study in Magic and Religion I T. (ed. a III-a), 224-233.

originalele sunt contemplate de alte fiinţe şi devin obiectul simpatiei sau antipatiei lor.

Voința și chiar potențialul voinței fiecărei ființe este liberă (*). Prin urmare, orice ființă poate fi înrobită magic de ea însăși numai dacă ea, fiind în stare de declin, refuză să reziste din cauza fricii sau sub influența ispitei. De aici rezultă că magia, în raport cu ființele cu conștiință morală, este o faptă rea: este violența unei voințe asupra alteia, realizată prin folosirea slăbiciunilor altor oameni.

Numai în acest caz, efectul magic nu este rău, când ființa subiect se află într-un stadiu ontologic inferior de dezvoltare, și anume, nu posedă conștiință morală; devenind temporar un instrument al unei ființe superioare, este atașată de viața sa mai complexă și astfel educată de aceasta. Deci, uneori pentru scurt timp călărețul și calul par să se transforme într-o singură făptură (**); calul devine, parcă,

o parte a corpului proprietarului său.Şi mai clar există o astfel de relaţie între eul uman şi organele corpului său. „Magia cea mai directă”, spune Hegel, „este aceea pe care spiritul individual o manifestă în raport cu propriul său corp, transformându-l într-un executant subordonat, supus al voinţei sale (***). O astfel de supunere magică nu este de obicei violenţă; se datorează enormei superiorităţi ontologice a unei fiinţe faţă de alta, datorită căreia fiinţa inferioară

*) Vezi cartea mea Liberul arbitru, YMCA. 1927.

**) Vezi W. Lutoslawski, Niesmiertelnose duszy, 1925.

**♦) Vezi Hegel, Encyklopädie, III.Th., § 405; vezi şi despre magie în cartea mea Învăţăturile fundamentale ale psihologiei din punctul de vedere al voluntariatului, cap. V, 2.

câştigă enorm prin intrarea în fluxul vieţii superioare.

În relaţie cu Dumnezeu şi membrii Împărăţiei lui Dumnezeu, violenţa influenţei magice nu este în mod evident fezabilă, dar sunt posibile încercări absurde de a practica magia în această direcţie. Orice astfel de intenţie este o faptă pur rea şi hulitoare.

Mulţi filozofi şi oameni de ştiinţă, pe baza fundamentelor viziunii lor asupra lumii, vor spune că magia în sensul definiţiei de mai sus este imposibilă. Totuşi, ei trebuie să recunoască că există oameni care admit posibilitatea unei astfel de magie şi care încearcă să o practice şi că orice încercare de a avea un astfel de efect magic, orice proiect al unei astfel de magie, este o faptă malefică. Prin urmare, articolul meu îşi păstrează sensul pentru cei care neagă posibilitatea magiei.

Lehmann şi Fraser dau o definiţie diferită a magiei decât mine. Dar amândoi, vorbind de magie în religie, introduc în componenţa acestui concept intenţia de a supune voinţa zeilor. Prin urmare, cel puţin în acest punct cel mai important pentru subiectul meu, articolul meu îşi păstrează semnificaţia pentru adepţii lui Lehmann şi Fraser.

Este posibil ca conţinutul celei mai înălţate religii, alcătuirea cultului creştin în forma în care a fost dezvoltat de Biserica Ortodoxă şi Catolică sau Protestantism, să includă magia? Multe acţiuni ale cultului, multe ceremonii, sunt menite să creeze condiţii în care voinţa lui Dumnezeu s-ar manifesta altfel decât dacă nu ar exista. Totuşi, acest semn în sine nu este suficient pentru a vedea în astfel de forme de cult o încercare de influenţă magică asupra lui Dumnezeu. Lehmann spune: „Numărul magiei îi aparţin acele acţiuni prin care este posibil, aşa cum presupune omul,

să exercite o putere coercitivă asupra zeilor, în timp ce acţiunile prin care se speră doar să influenţeze starea de spirit a zeilor ar trebui considerate cu adevărat cult” (p. 12). Frazer atrage mai ales atenţia asupra faptului că religiile foarte dezvoltate nu se contopesc cu magia, ci, dimpotrivă, intră într-o atitudine ostilă faţă de aceasta, considerând nesfântă orice intenţie de influenţă magică asupra zeilor sau a lui Dumnezeu.

Mai ales în ceea ce priveşte creştinismul, nu trebuie decât să ne gândim pentru o clipă dacă în el este permis un efect magic asupra lui Dumnezeu, pentru a răspunde imediat şi cu o hotărâre absolută negativă. În primul rând, un creştin recunoaşte atotputernicia lui Dumnezeu şi, în acelaşi timp, imposibilitatea oricărui fel de influenţă coercitivă asupra Lui, precum şi asupra îngerilor şi sfinţilor, care, aparţinând

Împărăției lui Dumnezeu, trăiesc din plin prin asimilarea voinței Sale.
si putere. Dar acest lucru nu este suficient, mult mai important este faptul că Dumnezeu este Binele însuși, „vistieria binelui”, culmea tuturor valorilor pozitive; de aceea El este un obiect al iubirii și un izvor de bucurie pentru toți creștinii care cred în El. Singura atitudine corectă față de Dumnezeu, crescută de Biserică, de toată literatura creștină, în special de Părinții Bisericii, și de toată practica sfinților și misticilor, este iubirea față de Dumnezeu, devotamentul deplin față de El, dorința de a se întoarce voința cuiva într-un instrument al poruncilor Sale.
Biserica este Trupul lui Hristos, iar creștinul adevărat se străduiește să fie un organ al acestui Trup, ascultător de Stăpânul său mult mai complet și fără îndoială decât mușchii trupului nostru se supun voinței noastre. În consecință, momentul central al cultului pentru fiecare credincios este împărtășirea Sf. Tain și pentru toți

Biserici schimbarea pâinii și vinului în Trupul și Sângele lui Hristos în timpul Liturghiei. Conform învățăturii Bisericii Ortodoxe, această schimbare are loc în timpul rugăciunii preotului, numită epicleză. Atât în conținutul ei, cât și în mișcările sufletului preotului corespunzătoare acestuia, această rugăciune este direct opusă oricărei vraji magice: nu conține nici măcar o umbră de concentrare imperativă a voinței preotului asupra pâinii și vinului sau, care ar fi cu atât mai groaznic, pe lumea divină; preotul doar cu evlavie „îl cere și se roagă” lui Dumnezeu pentru trimiterea Duhului Sfânt asupra darurilor și transformarea lor de către Duhul Sfânt.
Biserica Ortodoxă nu se încurcă cu întrebarea cum pâinea și vinul, fără a se schimba chimic, devin Trupul și Sângele lui Hristos. Pentru mintea omenească, acest lucru este fără îndoială de neînțeles, iar voința preotului nu are nimic de-a face cu asta, dar pentru Domnul aceasta, fără îndoială, nu este un fel de operațiune complicată, ci ceva absolut simplu. De fapt, Homiakov remarcă cu inteligență că Domnul este Stăpânul elementelor și materia, fără a-și schimba substanța fizică, poate deveni Trupul Său. În esență, această idee este dezvoltată în detaliu din. S. Bulgakov în articolul său „Dogma euharistică” (*).
De asemenea, Împărtășirea Sf. Misterul experimentează o stare de spirit care nu are nimic de-a face cu activitățile magicianului: nu are tensiuni ale voinței îndreptate în afara lui, există doar dragoste pentru Hristos, predându-se în mâinile Sale și o voință fermă de a-și păstra inima curată pentru a fii vrednic de comuniune cu Dumnezeu.
*) LA FEL DE. Hhomyakov.Câteva cuvinte ale unui creștin ortodox despre credințele occidentale. Cu privire la un mesaj districtual al Arhiepiscopului Parisului în 1855. Colectat. op. II vol., p. 131. Din. S. Bulgakov, jurnal. „Drum”, 1930.

Toate celelalte sacramente sunt celebrate cu aceleași sentimente ca și sacramentul Euharistiei. În Biserica Ortodoxă, chiar și formulele lor verbale (cu excepția sacramentului pocăinței) nu dau preotului motive să-și prezinte sine și voința: preotul spune „robul lui Dumnezeu este botezat”, „se primește”. căsătorit".
În literatura catolică se întâlnesc uneori opinii care exagerează importanța puterii preotului în săvârșirea sacramentului. Deci, Geiler citează dintr-o carte iezuită: un preot are putere „asupra unei creaturi neînsuflețite și chiar asupra Creatorului însuși și, mai mult,

atunci când vrea. Un cuvânt din gura lui îl obligă pe Creatorul universului și al cerului să coboare pe pământ, îi îndepărtează măreția de la El și Îl ascunde sub masca pâinii” (*). Nimeni, desigur, nu va susține că această înțelegere crud de magică a sacramentului este învățătura dogmatică a Bisericii Catolice. Asemenea opinii private ale indivizilor ar trebui luate în considerare pentru a ajuta la curățarea conștiinței lor de ideile blasfeme care apar accidental în ea.
Rugăciunile pentru sănătate, pentru pace, pentru trimiterea ploii etc., ceremoniile bisericești, precum apa de binecuvântare, sunt toate săvârșite în așa fel încât nici preotul, nici cei care se roagă să nu-și încordeze voința afară pentru a supune natura sau forțele divine: voia celor care se roagă se îndreaptă înăuntru, asupra lui însuși, pentru a se curăța de păcat și de orice viciu și astfel să devină vrednic de mila lui Dumnezeu, iar credinciosul se întoarce la Dumnezeu doar cu o smerită rugăciune pentru împlinire.

*F. Heiler. Der Katholizismus, seine Idea und seine Erschei-nung. München, Verlag von E. Reinhardt, 1923, p. 226; citate din Karl Haggeney, SI Im. Heerbann des Priesterkonigs. Der wahre Melhisedech Freib. 1916, bd. II, s. 35.

cerând și devotament complet față de voința Sa, recunoscând dinainte că cererea noastră poate fi nerezonabilă și nu merită să fie îndeplinită. Trebuie doar să ne amintim întruchiparea strălucitoare și artistică a comportamentului magicianului, de exemplu. Performanța lui Chaliapin în opera „Faust” pentru a realiza în mod clar în ce măsură comportamentul participanților la cultul creștin este opusul magiei, vrăjitoriei, vrăjitoriei etc. Când Chaliapin, înfățișând pe Mefistofel, evocă trandafiri, astfel încât să se ofilească în momentul atingerii lor Siebel, privitorul percepe parcă senzual forța care iradiază de la degetele mâinii lui încordate, îndreptate spre trandafiri. Pe copertile cărților americane care promit să învețe succesul în viață, apare imaginea unui chip cu privire concentrată și tensiune puternică, radiind o forță capabilă să cucerească toate obstacolele externe. Nu strălucirea blândă a chipului Mântuitorului, ci imaginea unui prădător servește drept stea călăuzitoare pentru cei care apelează la astfel de cărți. Creștinul este dezgustat de această cale a succesului exterior. Numai în cazul unei lupte cu spiritul răului (exorcismă) este necesar în acțiunile de cult să se exercite voință îndreptată spre lumea exterioară, dar chiar și ea seamănă doar cu magie în exterior. Rugăciunea „Dumnezeu să se înalțe și să împrăștie pe vrăjmașii Săi”, însoțită de semnul crucii, este rostită cu intenția de a alunga forța rea. Un muritor obișnuit caută în acest caz doar să îndepărteze spiritul rău și deloc să-l supună și să-și folosească puterea pentru a atinge orice scop.
Tot ceea ce s-a spus până acum poate fi înțeles ca o confirmare a ideii că cultul catolic și ortodox constă în ceremonii magice: dorința participanților la sacrament otto

de a-și da voința în mâinile lui Dumnezeu și de a face pe sine un instrument pentru împlinirea poruncilor Sale, poate fi interpretat ca refuzul subiectului de la pretenția nelegiuită de a-L subjuga magic pe Dumnezeu însuși, dar în același timp cu dorința lui de a deveni obiect al influențelor magice ale lui Dumnezeu asupra lui. În enciclopedia protestantă „Die Religion in Geschichte und Gegenwart” în articolul „Catolicism” se spune că sacramentele catolice devin magice, întrucât

se presupune că harul acționează ex opere operato (în virtutea simplului fapt că sacramentul este săvârșit). independent de personalitatea preotului, adică pe ex opere operantis), atâta timp cât o persoană nu i se opune. Cu alte cuvinte, o astfel de înțelegere a sacramentului este atribuită aici catolicilor și ortodocșilor, de exemplu. Euharistie: haideți, știind în spatele nostru direcția păcătoasă a voinței, de exemplu. invidia ambițioasă sau pofta sexuală, o persoană trece după mărturisire și pocăință la acceptarea Sf. Tain; în același timp, el trăiește doar acea slabă dorință de a scăpa de viciile sale, care ia naștere firesc într-un mediu care înalță sufletul, dar zboară ca fumul la cea mai mică încercare, adică atunci când se confruntă cu ispita; cu toate acestea, el speră că harul sacramentului va arde voința vicioasă din el și îl va transforma. Este posibil să existe oameni care atribuie sacramentului o asemenea putere magică și speră în posibilitatea unui astfel de mod ușor de desăvârșire, care nu necesită o luptă grea, uneori eroică, cu sine și eforturi puternice de autodepășire în momente de ispită. Este clar, însă, că Biserica nu înțelege în acest fel sensul sacramentelor și nu-i permite lui Dumnezeu să controleze prin magie voința omului și nici nu afirmă ideea contradictorie absurdă că Dumnezeu transformă în mod miraculos sinele vicios și îl transformă în

fertil. Această idee este absurdă, deoarece numai o astfel de ființă poate fi bună în sens moral, care preferă o faptă bună unei fapte rele în mod liber, la alegere, adică neforțată nici de o cauză exterioară, nici de propriul caracter în esența ei dată de Dumnezeu, creată de Dumnezeu... A fi sau, mai degrabă, a deveni virtuos nu poate fi decât o ființă înzestrată de Dumnezeu cu o forță liberă super-calitativă activă creativ în timpul creării și dezvoltării în mod independent propriile calități, adică caracterul său bun sau vicios. Dacă ar fi posibil să se creeze o ființă cu o natură atât de spirituală încât probabil să fie virtuoasă, atunci aceasta ar însemna că este posibil un automat al virtuții; întrucât acesta este un concept absurd de contradictoriu, crearea unei astfel de ființe este imposibilă chiar și pentru atotputernicia Divină. Altfel, Dumnezeu ar fi creat o lume care ar fi formată din ființe perfect virtuoase, o lume în care nu ar fi rău. Atât ortodocșii, cât și catolicii afirmă libertatea voinței omului. În special în filosofia ortodoxă modernă, se subliniază ideea că Dumnezeu l-a creat pe om ca pe o ființă înzestrată cu capacitatea de liberă activitate creatoare, că Dumnezeu are nevoie de om nu ca sclav, ci ca prieten, întorcându-se liber la El cu dragoste, intrând „în un consiliu viu” cu El (Vl. Solovyov) și continuând în voie activitatea Sa creatoare. Creștinismul în această filozofie este descris ca o religie a iubirii și, în consecință, ca o religie a libertății (*).

♦) Vezi, de exemplu, lucrările lui Vl. Solovyov, cărțile cărții. E. N. Trubetskoy „Viziunea asupra lumii a lui Vl. Solovyov” și „Sensul vieții”, II. Florensky „Stâlpul și temeiul adevărului”, op. S. Bulgakov „Lumina non-seară”, Berdyaev „Filosofia Spiritului Liber” și „Numirea

Subjugarea magică a voinței unei ființe de către alta este întotdeauna violență, deoarece este înțeleasă prin folosirea fricii de sclavie sau a altor slăbiciuni vicioase ale ființei. Unirea mistică a sufletului cu Dumnezeu are un caracter complet opus: se bazează pe iubirea dezinteresată față de Dumnezeu, ca însuși Binele, Adevărul și

Frumusețea, este însoțită de conștiința că Dumnezeu, ca Sf. Ioan Bonaventura, este Lumina, „mai aproape de suflet decât de sine”; predarea liberă a voinței cuiva în fața Creatorului nu este o pierdere a sinelui pentru creatură, ci, dimpotrivă, pentru prima dată realizarea deplină a ideii sale în strălucirea și gloria ei, un individ, adică un de neînlocuit și realizarea unică a asemănării lui Dumnezeu în lumea creată. Pentru a atinge acest scop, mari sfinți precum Francisc de Assisi, Suso, Sf. Tereza, Ioan al Crucii, Serghie de Radonezh, Serafim de Sarov și alții au realizat mulți ani de isprăvi eroice de luptă a voinței, sentimentelor și minții lor împotriva celei mai mici umbre de viciu în ei înșiși (pentru o descriere rafinată a dificultăților acestei lupte). cu sine, vezi minunata carte „Războiul invizibil”), recurgând în același timp în mod constant la ajutorul plin de har al sacramentului Euharistiei. Fiecare ortodox și catolic care trăiește după interese religioase și nu este trecut doar nominal în listele parohiei sale, știe că, dacă pentru marii sfinți calea ascensiunii la Dumnezeu, în ciuda ajutorului sacramentului, este infinit de dificilă, atunci este este si mai dificil pentru crestinul obisnuit . A crede că sacramentele sunt, conform învățăturii Bisericii și a membrilor ei vii, o cale ușoară, exterioară, de a atinge perfecțiunea, nu poate fi decât acela care

Omul”, Frank „Bazele spirituale ale societății”, Vysheslavtsev „Etica Erosului transfigurat”, Lossky „Liberul arbitru” și „Valoare și ființă”. Dumnezeu și Împărăția lui Dumnezeu ca bază a valorilor.

stă departe de experiența religioasă a ortodoxiei și catolicismului. Care este atunci efectul grațios și miraculos al sacramentului Euharistiei, dacă, în plus, este necesară lupta eroică a voinței credinciosului cu înclinațiile sale păcătoase? Nu este această muncă interioară a omului suficientă pentru a se perfecționa? – Nu, nu suficient. – Perfecțiunea unei ființe finite se realizează prin lipirea ei cu plinătatea infinită a vieții și desăvârșirea absolută a Domnului Dumnezeu; nu constă într-o predare pasivă a puterii cuiva în fața lui Dumnezeu, ci într-o participare activă creatoare la viața divină. Acest lucru este posibil numai în măsura în care, din partea unei persoane, inima este curățată de tot ceea ce este nedemn de întâlnire cu Dumnezeu și, din partea lui, o revelație a Lui însuși unei persoane, conturând din ce în ce mai pe deplin ultimul scopul activității sale; această aderență treptată a forței unei persoane cu Logosul Divin are loc în timpul întoarcerii, momente importante din viața unei persoane și creează din el, pas cu pas, o nouă ființă transfigurată fără violență asupra libertății sale, fără influența cauzală a lui Dumnezeu asupra o persoană din afară: Cel ce nu sparge nici măcar inul cel ce fumează nu se va stinge” (Is. 42, 3), nu slăbește libertatea făpturii, contribuind prin prezența sa la înălțarea ei. Experiența religioasă a unui creștin îi spune că, împărtășindu-se cu Trupul și Sângele lui Hristos, ca membru al Bisericii, care ea însăși este și Trupul lui Hristos, și experimentând în același timp o înălțare specială, incomparabilă a spiritului, cu adevărat este onorat cu acea unire mistică cu Dumnezeu, care contribuie la transfigurarea sufletelor. Cu o astfel de înțelegere a sacramentului, ca transformarea unei persoane fără a-i încălca libertatea, motivele pentru

a spune că creștinismul, fiind o religie a mântuirii, intră într-un conflict ireconciliabil cu morala, așa cum spune N. Hartmann în Etica sa. Chiar și sacramentul botezului săvârșit unui prunc care nu îl înțelege poate fi considerat ca prezența harului care luminează sufletul, care este apoi treptat asimilat sau respins în mod liber de noul membru al Bisericii pe măsură ce sufletul său se dezvoltă.
Desigur, transformarea tainică a sufletului poate avea loc și în afara sacramentelor Bisericii. Dar Biserica, folosind experiența veche de secole a rațiunii conciliare, aproape de sufletul fiecărui credincios, a dezvoltat în sacramente mijloace deosebit de puternice de înălțare a sufletului și, prin urmare, de a respinge sacramentele în speranța atingerii scopului de către unii. alt mijloc este, cel puțin, aroganța excesivă.
Pentru a evita neînțelegerile, trebuie menționat că neintervenția lui Dumnezeu cu forța chiar și în acțiunile oamenilor răi nu ne dă deloc nouă, oamenilor, dreptul de a-L imita pe Dumnezeu și de a predica nerezistența răului cu forța. După ce am săvârșit păcatul căderii de la Dumnezeu și fiind prin urmare în afara Împărăției lui Dumnezeu, suntem departe de acea frumusețe și plinătate a perfecțiunii, care prin simpla ei prezență zguduie sufletul chiar și al unei ființe rele și îl privează de pace atunci când se îmbarcă. pe calea răului. Drama vieții noastre morale, umilită de păcat, constă în faptul că suntem obligați să luptăm cu răul chiar și atunci când singurul mijloc pe care îl avem pentru a înfrâna răul este puterea. Noi înșine ne-am condamnat la viață într-un astfel de tărâm al ființei, unde nici măcar realizarea valorilor absolute nu are caracterul de bine pur (*).
♦) Vezi despre această dramă în cartea mea „Valoare și ființă. Dumnezeu și Împărăția lui Dumnezeu ca bază a valorilor”, cap. III, 7. Despre

Dumnezeu este Iubire, dar El are și o altă față - teribilul „Foc mistuitor”. Cum este posibil acest lucru? Cum se poate împăca acest lucru cu tot ce s-a spus mai sus? Foarte simplu: Dumnezeu nu participă la rău, iar acest lucru este suficient pentru ca răul să fie în cele din urmă sortit morții. Părăsirea de Dumnezeu a unei ființe rea, care ea însăși s-a îndepărtat de Dumnezeu și de Bunătatea Lui, îl duce la decăderea inevitabilă, la limita nesemnificației și a suferinței extreme care mănâncă viața.
N. L o s s k i y.
cât de puțin bine există în binele pământesc, vezi în detaliu în cartea lui Berdyaev „Numirea omului”. Despre rezistența răului cu forța, vezi V. Solovyov „Trei conversații”, cartea lui I. A. Ilyin, articolul lui B. Vysheslavtsev „Teodicea tragică”, „Calea”, ianuarie 1928, nr. 9.

DOUĂ ÎNȚELEGERE ALE CREȘTINISMULUI
(La disputele despre vechi și nou în creștinism).
eu.
Cele două înțelegeri ale creștinismului, care pot fi numite condiționat conservatoare și creative, diferă între ele în primul rând prin aceea că una recunoaște subiectul religios ca neschimbător, în timp ce cealaltă îl recunoaște ca fiind în schimbare, pentru unul subiectul religios este pasiv, pentru celălalt este activ (*). Aceasta este principala problemă a filozofiei religiei. Referirea conservatorilor la absolutitatea și imuabilitatea revelației, adică ceea ce provine dintr-un obiect religios, este neconvingătoare, deoarece revelația este dublă

și presupune nu numai un obiect religios care este revelat, ci și un subiect religios căruia îi este. dezvăluit. Revelația este și un eveniment în interiorul unei persoane, o experiență spirituală. Și acum un subiect religios poate avea experiențe diferite, volume diferite de creație.
*) Expresiile „subiect religios” și „obiect religios” le folosesc în sens relativ și convențional. În profunzime mai mare, Dumnezeu nu este un obiect și nu aparține lumii obiectivate.

iaiii, dependență diferită de timp, de influențe sociale, de idei colective, puritate și spiritualitate diferită. Revelația nu poate acționa automat și mecanic asupra unei persoane, indiferent ce este. Revelația îl schimbă pe om, dar este schimbată și de om. Omul este activ în percepția revelației. Creștinismul, excepțional de conservator, conștient de sine ca fiind unicul ortodox, este nevoit să nege variabilitatea și activitatea subiectului religios, limitările și adesea obscuritatea revelației de către subiectul care o percepe. Un subiect religios cu o structură medie-normală a conștiinței sale este recunoscut ca imuabil. Tomismul, cu filozofia sa a bunului simț, insistă mai ales asupra acestui lucru. Doctrina imuabilității subiectului religios, a existenței unei ordini naturale eterne, este preluată aici de la Aristotel. Ceea ce se numește cuvântul nedefinit și ambiguu „modernism” nu este altceva decât recunoașterea mutabilității subiectului religios. În același timp, această variabilitate nu trebuie deloc înțeleasă ca evoluție. Dar aceasta deschide calea criticii istorice, pentru o explicație sociologică sau psihanalitică a multor lucruri cărora le-a fost acordată anterior o semnificație religioasă absolută. Existența unei „ortodoxii” ideale, complet obiectivă și independentă de subiect, este o iluzie - se bazează pe credința în imuabilitatea naturii umane, pe perceperea revelației, pe credința că o religie bazată pe revelație nu este distorsionată și încălcat de influențe și influențe. , provenind nu dintr-un obiect religios, nu de la Dumnezeu, ci din societate, din viața socială de zi cu zi. De fapt, subiectul religios are nevoie de o purificare constantă, nu de una personală

nu numai, ci și social, în aprofundare, spiritualizare, eliberare de sugestiile sociale care distorsionează și limitează revelația, de dorințele sexuale subconștiente și mai ales de atracția către putere. Ortodoxia conservatoare este complet inconștientă de rolul clarificat sociologic al reprezentărilor colective în viața religioasă. Când am citit ultima carte a lui Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, m-a surprins asemănarea a ceea ce spune el despre cele două surse ale moralității și religiei cu ceea ce am spus în cartea mea Despre destinul omului. Și asta în ciuda diferenței fundamentale dintre viziunile noastre asupra lumii. Fără îndoială, religia are două surse - socială sau, după cum spuneam în cartea mea, viața socială de zi cu zi și revelația, intuiția originală, în care există o notă de misterul ființei. Viața religioasă a societăților umane reflectă dependența sociologică a subiectului religios. Conștiința religioasă imprimă relațiile sociale ale oamenilor, relațiile de dominație și subordonare, instinctele de tiranie, se poate studia dependența trăită de un subiect religios, sclavia, frica, afectul răzbunării, care a jucat un asemenea rol. încă din timpurile primitive. Există adevăr parțial aici în Marx,

Durkheim, Levy-Bruhl și școala sociologică, precum și în Freud și Jung și în școala psihanalitică. Sociologia dreptului, indicând dependența socială și condiționarea socială a credințelor și instituțiilor religioase. Recunoașterea acestui adevăr poate avea o semnificație purificatoare și eliberatoare pentru creștinism. Astfel, conștiința este eliberată de absolutizarea relativului, de denaturarea unui obiect religios de către un subiect religios. Un astfel de sens eliberator și purificator pentru creștinism

Are și critică istorică, critică la adresa Bibliei. Dar sociologii și istoricii de obicei nu văd și nu vor să cunoască alte surse de credință și de viață religioasă, ei nu văd cel mai important lucru. Inumanitatea subiectului religios, cu instinctele sale străvechi subconștiente, adică nedescoperirea în el a elementului mai frecvent al umanității, obscuritatea sclaviei sociale, afectul fricii și al răzbunării, se reflectă în înțelegerea inumană a obiectului religios. , în antropologia de bază.morfismul conceptelor despre Dumnezeu. Acesta este singurul mod de a înțelege semnificația multor idei seducătoare și jignitoare despre Dumnezeu în Biblie. Neînțelegerea acestui lucru a dat naștere învățăturilor false ale lui Marcion și ale gnosticilor, în spatele cărora s-a ascuns o justă indignare. Umanizarea subiectului religios duce şi la umanizarea obiectului religios. Acesta este principalul proces religios din lume. Sensul religios al acestui proces nu este, desigur, că Dumnezeu devine mai uman și mai spiritualizat ca urmare a faptului că o persoană a devenit mai umană și mai spiritualizată, ci că acțiunea invizibilă a lui Dumnezeu asupra unei persoane o face mai umană și mai umană. spiritual, iar aceasta face posibilă și o concepție diferită despre Dumnezeu, mai puțin dependentă de răul, afectele și emoțiile primordiale ale omului căzut, de relațiile sociale sclave în care este cufundată viața umană.
Ortodoxia conservatoare neagă această dependență a vieții religioase de rutina socială, de relațiile sociale pământești de dominație și subordonare, de subconștientul colectiv, de instinctele ancestrale. I se pare sacru ceea ce are o origine pur socială, și nu religioasă, își are rădăcinile în inconștientul colectiv. Opa este gata să vadă teofania unde, de fapt,

Instinctele poftei de putere și ale intereselor economice sunt la lucru. Biserica nu este doar trupul mistic al lui Hristos, Biserica este și o instituție socială, ea este nevoită să trăiască și să acționeze în viața socială de zi cu zi. Și sub acest aspect social, biserica este expusă influențelor sociale colective, se adaptează la mediul social. Subiectul religios care trăiește în biserică este și o persoană socială, ghidată de instinctele și interesele de clasă, naționale și de altă natură. Prin urmare, subiectul religios, ca persoană socială, face din biserică un instrument al dorințelor sale, al moșiei, clasei, națiunii, rasei sale. Biserica a fost constant implicată în lupte politice și naționale. Un subiect religios poate fi îmbrățișat de obscurantism, poate fi la un nivel foarte scăzut de iluminare a conștiinței. Asceza personală, purificarea spirituală personală nu ajută când vine vorba de obscurantismul social și intelectual, de subconștientul colectiv. Ep. Teofan Reclusul a fost un ascet, s-a străduit spre sfințenie, a urmat o cale personală de purificare spirituală, dar acest lucru nu l-a împiedicat să fie

obscurantist în morala socială, să aparțină unui tip foarte scăzut de cultură intelectuală. Este absolut imposibil de înțeles seducătorul și chinul istoriei bisericii dacă nu se dă o seamă clară despre faptul că biserica, ca instituție și ca mod de a fi, este un fenomen sociologic și poartă pecetea limitării. şi relativitatea tuturor fenomenelor sociologice. Spiritul pătrunde în empirismul sociologic al bisericii, dar este întotdeauna încălcat și diminuat. Dar mult mai importantă este presiunea sociologică asupra celei mai dogmatice conștiințe.
Simbolismul social în viața religioasă și gândirea religioasă este destul de clar

și reflectă realitatea socială mai puternic decât realitatea spirituală. Înseși conceptele lui Dumnezeu, ale relației dintre Dumnezeu și om, ale răscumpărării poartă pecetea vieții sociale generice, relațiile sociale generice, până la conceptele generice de răzbunare, reflectate în doctrina mântuirii.Gândirea religioasă și viața religioasă sunt, de asemenea, pline. a simbolismului sexual. Ateismul militant în propaganda sa antireligioasă a folosit foarte mult aceste aspecte ale gândirii religioase. Și orice încercare a ortodoxiei religioase conservatoare de a reflecta această condiționare socială și relativitate socială a oricărei religii istorice întărește poziția antireligioasă și atee. Latura profetică a religiei eliberează pe cineva de această condiționalitate și dependență sociologică și în aceasta constă sensul etern purificator al profeției. Profeția se răzvrătește împotriva puterii colectivului social, care se exprimă în primul rând în preoție și sacramentalism, în numele spiritului. Sensul profeției este că înseamnă o ruptură în fuziunea patrimonială și legarea revelației și o străpungere din lumea spirituală cu influențe sociologice și dependență sociologică a unui subiect religios. Un profet este o persoană posedată de spirit, și nu de sugestiile mediului social. Profetul se ridică deasupra noțiunilor colective. Prin urmare, numai el poate cere adevărul social. Iată principalul conflict al vieții religioase a omenirii. Conștiința religioasă originală, intuiția originală, experiența spirituală originală este o descoperire către sursa primară, ea sta în fața lui Dumnezeu, în fața misterului de a fi fără mediere socială. Cu originalitate, aici trebuie să înțelegeți nu ce nu este ca nimic cu ceilalți, ci ce

care este aproape de sursa originară, de originea originară, care este primordială (*). Este imposibil să negați că viața religioasă a unei mase uriașe a omenirii este determinată în mare măsură de sugestii sociale, ereditate, educație, obișnuință, impresii naționale, de clasă moșie și de familie, adică înrădăcinate în inconștientul colectiv. O persoană este mahomedană sau budistă, ortodoxă sau catolică, luterană sau calvină, în funcție de țara, naționalitatea sau familia în care s-a născut. Aceasta nu decide deloc și nici măcar nu ridică problema adevărului religiei, dar relevă dependența sociologică a subiectului religios. Credința lui se explică prea des prin dependența sociologică, ea nu se dovedește a fi starea pură a unui subiect religios în fața unui obiect religios. Depinde și de timp, de epocă.
Subiectul religios cuprinde și exprimă revelația unui obiect religios doar în limbaj simbolic, iar el preia simbolismul din această lume, de obicei din viața socială ancestrală. „În creștinism există două tipuri predominante de simbolism - simbolismul juridic, preluat deja direct

din relațiile sociale, și simbolismul biologic, preluat din viața vegetală. Când se gândesc la relația dintre Dumnezeu și om ca dominare și supunere, ca interzicere și încălcare a interdicției, ca pedeapsă și iertare, ca răscumpărare pentru o crimă comisă etc., atunci recurg la simbolismul legal. La simbolismul juridic se recurge atunci când se gândește la viața bisericii ca la o instituție reglementată de lege, când o compară cu o monarhie.
·) Vezi cartea mea „Despre numirea omului".

statulitatea și ierarhia sunt asemănate cu rangurile de stat. Când se gândesc la Dumnezeu ca izvor al vieții, dătătorul de viață din belșug, când vorbesc despre nașterea din nou, despre Adam vechi și nou, când viața în Hristos este asemănată cu o viță, când biserica este numită mistică. trupul lui Hristos și este comparat cu creșterea unui copac, apoi recurg la simbolismul biologic. Mai profund, mai primar, desigur, este simbolismul biologic, și nu simbolismul legal, luat din partea cea mai păcătoasă a existenței umane. Un robinet. Paul, se găsesc atât simboluri biologice, cât și juridice. Și limbajul juridic Ap. Pavel a dat naștere construcției unei teorii juridice a mântuirii. În Evanghelia însăși predomină, fără îndoială, simbolismul biologic, simbolismul vieții, al nașterii din nou, al sămânță, al drojdiei, al viței de vie etc. etc., deși se poate găsi și o limbă care să reflecte relațiile sociale ale oamenilor. Limbajul simbolic al evangheliilor, la care recurge însuși Hristos, înseamnă umanizarea revelației, coborârea ei la nivel uman.Revelația este întotdeauna o acoperire, o acoperire a revelației în limbajul uman. Umanizarea Cuvântului divin nu are doar un sens deformator, limitativ, descrescător, ci și un sens pozitiv, căci Dumnezeu s-a făcut om. Întruparea lui Dumnezeu este secretul creștinismului. Iar umanitatea divină înseamnă intrarea Cuvântului divin în mediul social uman. Universalitatea creștinismului este legată de faptul că în Evanghelie subiectul religios, punând un obiect religios înaintea revelației, este luat ca natura umană cea mai elementară și simplă, medie. Apostolii erau oameni simpli și medii, nu oameni de cea mai înaltă și mai rafinată cultură, ci pescari de rând.

mi. Însuși Fiul lui Dumnezeu în natura sa umană a fost un simplu lucrător, un tâmplar. Petru, care l-a recunoscut în Hristos pe Fiul lui Dumnezeu, a fost persoana cea mai obișnuită cu toate slăbiciunile și neajunsurile omenești. Era natura umană obișnuită, simplă, obișnuită, care trebuia să audă Cuvântul divin, să vadă revelația luminii divine. O astfel de elementarizare socială a subiectului religios a avut o semnificație mare și universală, înseamnă că calea mântuirii se dezvăluie tuturor oamenilor, și nu numai inițiaților, că aristocrația misterelor străvechi este depășită. În acest fel, sugestiile sociale și civilizatoare în nașterea creștinismului sunt reduse la minimum. Limbajul simbolic în adevărurile creștinismului este elementar și simplu și acesta este sensul său etern. Acest limbaj simbolic elementar și simplu semnifică umanizarea Cuvântului lui Dumnezeu. Dar Cuvântul lui Dumnezeu, introdus în mediul social al omenirii, va trebui să existe în acest mediu colectiv, să fie supus influențelor sale constante, sugestiilor sale, să reflecte limitările și întunericul lui. Subiectul religios va depune constant eforturi dureroase pentru a reveni la simplitatea și natura elementară a Cuvântului lui Dumnezeu, pentru a străpunge revelația originară prin mediul social și

civilizator care îl înrobește. Și va reuși doar parțial. Religia va fi nu doar un fenomen spiritual, ci și social. Întruparea nu va fi doar pătrunderea divinului și spiritualului în natural și uman, ci și limitarea și denaturarea divinului și spiritualului de către acest natural și uman. Slăbiciunile și neajunsurile naturii simple a lui Petru vor deveni slăbiciunile și neajunsurile naturii complicate din punct de vedere social a lui Petru în istoria bisericii. Și pe un religios

gândirea, viața religioasă se va reflecta în asuprirea, opresiunea, sclavia omului, ca reversul fenomenului de suprimare, asuprire și înrobire. Lumina religioasă, refractată în întunericul unui subiect religios, va da naștere obscurantismului, dragostei de întuneric, ca poruncă a ortodoxiei. De aceasta se leagă tragedia profundă a vieții creștine.
Ar fi o greșeală să credem că subiectul religios aduce numai rău și întuneric. De la El vine creativitatea pozitivă în religie. Subiectul religios suferă schimbări în istoria creștinismului. Revelația creștină nu va fi întotdeauna percepută de natura umană a lui Petru. Pavel era deja o altă natură umană, nu era un nebun, era un om de geniu care a contribuit atât de mult la soarta creștinismului, încât s-a pus până și întrebarea dacă el a fost fondatorul creștinismului. Revelația creștină urma să fie acceptată în continuare de oameni cu spiritul elen și înțelepciunea elenă - Clement din Alexandria și Origen. Aici este destul de evident că subiectul religios era diferit de ceea ce era pe vremea Apostolului-Evanghelic-Skiya. În același timp, este complet nepotrivit să întrebi dacă este mai bine, dar este diferit. Însuși adevărul creștinismului este unul și același și continuă să existe pentru toți oamenii, atât cei mai simpli, cât și cei mai complexi din cultura lor, pentru fiecare suflet uman. Aceasta este diferența dintre religie și filozofie, care există comparativ pentru câțiva, dar care nu salvează. De-a lungul istoriei creștinismului, subiectul religios se schimbă, devine mai complex, îmbogățit cu experiență nouă, trăiește soarta fiului risipitor, pune noi probleme, iar percepția și înțelegerea adevărului creștin nu poate decât să depindă de aceasta. Teoria religioasă a cunoașterii nu poate

să rămână în punctul de vedere al realismului naiv. Omul rămâne om, are o bază veșnică, este creația lui Dumnezeu, purtând chipul și asemănarea lui Dumnezeu, și o ființă păcătoasă și căzută, este o ființă bifurcată, sus și jos, în el este lumină și întuneric, el este punctul de intersecție a două lumi. Soarta lui Iov rămâne până astăzi soarta omului. Dar o persoană trece prin tot mai multe experiențe noi, din ce în ce mai multe probleme noi se nasc în el. O persoană trebuie să accepte adevărul revelației, lumina care emană dintr-un obiect religios cu toată plinătatea ființei sale, să accepte nu numai simplitatea inimii sale, ci și întreaga complexitate a minții sale, înțelegerea sa. Acest lucru a fost făcut în soarta istorică a creștinismului. Distincția dintre ezoteric și exoteric este eternă. Și acum vedem că natura subiectului religios, natura omului, a suferit mari schimbări în perioada istoriei asociată umanismului. Bărbatul a trecut printr-o experiență nouă și grozavă, nu doar mintea i s-a sofisticat, dar i s-a desfășurat sufletul, viața emoțională s-a schimbat și s-a îmbogățit mai ales. Eu numesc aici umanism nu viziunea asupra lumii care a dominat de

la Renaștere, care acum se descompune și, în cele din urmă, se supraviețuiește, ci dezvăluirea, complicarea și rafinamentul naturii umane, descoperirea tuturor forțelor creatoare ale omului. Umanismul nu este doar o viziune asupra lumii, o ideologie, o credință și, în plus, o credință falsă, este și revelația omului, testarea tuturor posibilităților umane. Și acum, în experiența dezvăluirii unei persoane, a desfășurării energiilor inerente acesteia, are loc o schimbare semnificativă a subiectului religios. / Experiența trăită ar putea duce la îndepărtarea de credința creștină. Dar a reveni la credința creștină este mono numai cu rezultatele experienței, care

care nu poate fi tăiat de nicio forță. Aceste rezultate aparține revelația pozitivă a umanității. Autonomia rațiunii iluminismului, nu numai franceza mai superficială, ci și germană mai profundă, iluminismul idealismului german, poate și trebuie depășită printr-o treaptă superioară. Dar este imposibil să revenim la stadiul epocii anterioare a autonomiei rațiunii, la vechiul autoritarism. Acest proces trebuie gândit dialectic. Este absolut imposibil să renunți la acea conștiință a dreptății, acel sentiment de compasiune, acea umanitate care a fost câștigată prin procesul umanist în om. Omul trebuie să-L accepte pe Dumnezeu atât cu mintea sa, care se dezvăluie în dezvoltarea filozofiei și științei, cât și cu căutarea justiției sociale și dragostea pentru libertate și contemplarea frumuseții. Și asta înseamnă că antropologia, doctrina omului, a subiectului religios, este acum de o importanță capitală pentru conștiința creștină. Antropologia patristică și scolastică nu ne poate satisface, nici măcar nu a fost atât de creștină cât iudaico-elenică și nu cunoaște schimbările care au avut loc în om, nu cunoaște experiență nouă. Revenirea în antropologie la tomism sau patristică trece peste cerințele sufletului modern, nu răspunde chinului său. Această antropologie este prea raționalistă. Abia acum psihologia este cu adevărat posibilă. În om a avut loc un proces dublu și un proces de curățare de vechile sugestii sociale, de la sclavie la vechile relații sociale, de la o perversiune raționalistă a revelației și un proces de contaminare nouă, contaminare cu noi forme de idolatrie socială și nou raționalism. Prin urmare, un astfel de sens are

cunoașterea subconștientului colectiv, sugestiile sociale și condiționarea socială în conștiința religioasă și viața religioasă. Această cunoaștere poate avea o valoare eliberatoare. Și trebuie să credem că toate schimbările esențiale ale naturii umane, toată umanizarea ei adevărată, au avut loc sub influența invizibilă a Duhului lui Dumnezeu.

În ideile antropomorfe despre Dumnezeu există adevărul veșnic, căci omul este chipul și asemănarea lui Dumnezeu, iar Dumnezeu devine om, Logosul este întrupat. Dar în gândirea religioasă și viața religioasă s-a amestecat antropomorfismul rău, ale cărui imagini sunt preluate din viața de stat, bazată pe dominație și subordonare, din dreptul penal, din concepte false de onoare, din insultarea și refacerea onoarei profanate de sânge, din viața tribală a sexului. Antropomorfismul a căzut în puterea conceptelor umane raționale. Însuși conceptul de dreptate divine conținea un antropomorfism prost, căci afectul subconștient transformat și sublimat al răzbunării a jucat un rol semnificativ în formarea conceptului uman de dreptate. Antropomorfismul

în cunoașterea lui Dumnezeu a fost și un sociomorfism. Imaginile preluate din viața socială a oamenilor au fost transferate lui Dumnezeu, simbolismul social a fost luat pentru ultima realitate ontologică. Categoriile vieții tribale sociale au fost transferate în viața lui Dumnezeu și în relația sa cu lumea și cu omul. Astfel, finitul și limitatul păcătos a fost adus în infinitatea vieții divine. Însăși atitudinea față de Dumnezeu, ca față de Domnul și stăpân, pedepsește pentru încălcarea voinței sale, este luată din relațiile sociale ale oamenilor și din relațiile rele care trebuie depășite.

Afectul fricii, transferat în relația cu Dumnezeu, este afectul generat de natură și de nesiguranța socială a omului, prezența lui constantă sub amenințare, preocuparea sa socială, chinul său de către străvechile instincte ale tiraniei. Această frică s-a amestecat cu o groază mistică în fața abisului transcendent, înaintea misterului ființei, Mysterium tremen-dum, care este într-adevăr fenomenul religios primar. Cu sociomorfismul în gândirea și viața religioasă, supus interpretării sociologice, se leagă relația dintre cunoașterea catafatică și apofatică a lui Dumnezeu. Cunoașterea catafatică a lui Dumnezeu se dovedește întotdeauna a fi impregnată de elemente sociomorfe, în timp ce cunoașterea apofatică a lui Dumnezeu se ridică deasupra lor. Prin urmare, cunoașterea sociomorfo-catatică a lui Dumnezeu trebuie recunoscută ca ezoterică, se ocupă întotdeauna de finitul în Dumnezeu, și nu de infinitul vieții divine. Purificarea subiectului religios de sociomorfism, de sugestii sociale, de categorii sociale de dominație și subordonare, de afectele străvechi de frică, sclavie, depresie, răzbunare, înrădăcinate în subconștientul colectiv, este calea cunoașterii apooatice a lui Dumnezeu. Dar această cale spirituală nu este nicidecum o negare a revelației și a umanității divine, adică posibila apropiere a lui Dumnezeu și a omului, a umanității lui Dumnezeu și a asemănării omului cu Dumnezeu, este calea purificării și eliberării de sociomorfismul sclav. Purificarea și eliberarea subiectului religios de opresiune prin stratificare socială nu înseamnă desființarea revelației creștine, ci o adâncire spirituală în înțelegerea ei. Spiritualitatea în religie, spiritualitatea în cunoașterea lui Dumnezeu nu este deloc o negare a întrupării, o respingere a corporalității, nu este o spiritualitate abstractă.

un lism ca cel al hindusului, dar mai presus de toate o înălțare deasupra surselor sociale ale religiei și a limitărilor sociale ale revelației. Aceste sugestii sociale, acest antropomorfism rău, lasă creștinismul încă similar cu cultele totemice ale clanurilor primitive. Există însă un antropomorfism etern, care nu numai că nu poate fi depășit și exercitat, dar trebuie în sfârșit dezvăluit și aprofundat. Ea semnifică adevărul etern creștin, divin-uman despre umanitatea lui Dumnezeu și asemănarea omului cu Dumnezeu. Însăși posibilitatea revelației, posibilitatea unei relații interne între un subiect religios și un obiect religios, este legată de acest adevăr al antropomorfismului. Există și un antropomorfism relativ și trecător, asociat nu cu umanitatea eternă și pură, ci cu o umanitate temporară și trecătoare, o umanitate determinată de rutina socială, dependența socială, subconștientul colectiv. Și acest antropomorfism trebuie cucerit în numele umanității pure. Acest antropomorfism relativ, determinat social, rămâne chiar și în viața sfinților care ating cele

mai înalte niveluri de spiritualitate. Când creștinismul este înțeles ca o cerere de suprimare și subjugare a omului, atunci acesta, desigur, este un sociomorfism rău, o reflectare a relațiilor sociale ale oamenilor transferate la relația dintre Dumnezeu și om. Cererea de purificare, eliberare, ascensiune creativă, transformare și asemănare cu Dumnezeu a unei persoane este liberă de acest sociomorfism rău. Căderea a fost interpretată sociomorf în imaginile vechii asuprire, subordonare, sclavie a omului. Marx a avut multe de spus despre această latură sociomorfă a religiei și nu trebuie deloc de temut. Umanitate curată și

spiritualitatea este cealaltă latură a supunerii față de voința lui Dumnezeu.
Subiectul religios trece ușor trecutul, care aparține timpului, drept etern. Creștinismul excepțional de conservator, tradiționalist crede că trecutul, vechiul este deja eternitatea însăși, nu vede dimensiunile temporalului, trecătorului, perisabil în trecut, în timp ce în viitor tinde să vadă fie păstrarea trecutului, fie distrugerea. ale eternului. Dar aceasta este o relație falsă cu timpul, o înțelegere falsă a relației dintre timp și eternitate. Timpul cucerește eternitatea și de aceea numai că nu transpiră complet, eternitatea intră în timp. Dar trecutul este doar o parte a timpului spart și nu are niciun avantaj față de viitor din punctul de vedere al eternității. Eternitatea a intrat în trecut, iar eternitatea va intra în viitor, sau altfel se poate spune că atât trecutul, cât și viitorul au ieșiri către eternitate. Dar atât trecutul, cât și viitorul aparțin încă timpului întrerupt. Faptul că ceva este tradiția bunicilor și moștenit din cele mai vechi timpuri nu este în sine o garanție a adevărului, deși această tradiție poate fi, desigur, adevărul. Noutatea viitorului nu este nici o garanție a adevărului, la fel ca și vechimea trecutului, poate conține o minciună teribilă. Dar în noutatea viitorului, adevărul și neprihănirea pot fi, de asemenea, descoperite și create, aducând la veșnicie. Conservatorismul creștin, idealizând exclusiv trecutul, se bazează pe faptul că orice schimbare este o încălcare a ordinii eterne, o schimbare în rău, nu în bine. Totul aici se bazează pe presupunerea că există o ordine mondială eternă, stabilită de Dumnezeu însuși, o ordine obiectivă care emană dintr-un obiect religios. Subiectul religios trebuie

femeile să se supună acestei ordini obiective și eterne. Dacă vrea să-l schimbe, atunci cade în puterea răului. Dar credința în existența unei astfel de ordini cosmice și sociale obiective și eterne, care nu ar trebui să se schimbe, este doar o condiție a unui subiect religios, dependent de un anumit mediu social și de relații sociale, care sunt în puterea timpului, nu a eternității. . Există fundamente spirituale eterne ale vieții determinate de un obiect religios, adică Dumnezeu, dar nu există o ordine naturală și socială eternă, ea se schimbă și este creată. Creativitatea noutății, schimbarea este principalul semn al vieții. Viața este creativitate. O persoană, subiect religios, este înrădăcinată în eternitate, în lumea spirituală și, în același timp, este în mod constant creată, creată, se îmbogățește, realizează plenitudinea vieții. Prin urmare, subiectul religios, omul, este un paradox viu, o combinație contradictorie de eternitate și timp. A nega viitorul în numele trecutului este la fel de greșit ca și a nega

trecutul în numele viitorului. Nici trecutul, nici viitorul nu pot fi luate pentru eternitate. Tradiția nu poate fi negată. Ceea ce este în el din veșnicie este supus păstrării. Dar în tradiție există multe din timpul osificat, oprit și nu din eternitate. Prea mult în tradiție are o sursă mai degrabă socială decât religioasă, determinată de influențele și straturile sociale inconștiente ale subiectului religios. Prin urmare, tradiția are în permanență nevoie de purificare, spiritualizare, eliberare de rutina socială a trecutului. O înțelegere falsă a catolicității este înțelegerea acesteia ca colectiv social, ca gândire religioasă a omului obișnuit al vieții sociale de zi cu zi. Dar este posibil, desigur, să înțelegem catolicitatea ca o calitate a spiritului, ca o calitate internă
s zz

universalitatea transcendentală a spiritului. Societatea este supusă legii numărului mare și, prin urmare, zdrobește individul, nici măcar nu o poate observa. Viața religioasă, în schimb, are de-a face în primul rând cu individul.
Ceea ce poate fi numit fals obiectivism în religie este legat de obiectivarea și absolutizarea sugestiilor sociale ale subiectului religios. Acest obiectivism, care suprimă viața spirituală a personalității umane, este tocmai subiectivism, subiectivism colectiv; nu este dintr-un obiect religios, nu de la Dumnezeu, ci din subiectul religios însuși, din societate cu ordinele și interdicțiile ei. Totemismul era și obiectivism, dar era obiectivism social, venea din sugestiile sociale ale subiecților religioși care trăiau în clanuri primitive. Eliberarea de falsul obiectivism opresiv în religie este tocmai eliberarea de falsul subiectivism, de obiectivizarea dependenței sociale a subiectului religios. Acest obiectivism fals a prins rădăcini în gândirea teologică. Și-a găsit forma clasică în tomism. În intelect au încercat să găsească obiectivul. Dar caracterul obiectiv și obligatoriu al componenței intelectuale a unui subiect religios are o sursă socială. Logica este în mare măsură socială, presupune comunicare, argumentează pentru alții. Logizarea și raționalizarea adevărului religios este și socializarea lui, prelucrarea lui pentru comunitatea religioasă. Dar tocmai din această cauză, obiectivismul intelectual în religie reflectă subiectivismul colectivului social. De aceea, tomismul îl prețuiește atât de mult pe Aristotel și filozofia bunului simț. Mult mai esențiale pentru viața religioasă sunt sugestiile sociale din teoria autorității. teorie

autoritatea vrea să se ridice deasupra arbitrarului și subiectivismului omului, vrea să audă vocea lui Dumnezeu însuși, obiect religios. Dar este în întregime în puterea omului, în puterea subiectului religios și a sugestiilor sale sociale inconștiente. Căutarea unui criteriu de adevăr în autoritatea bisericească diferă de căutarea unui criteriu de adevăr în calitatea conștiinței și a spiritului, deloc prin aceea că într-un caz se caută criterii în supra-uman și uman, iar în altul sunt căutate la om, dar în faptul că vezi și criteriu la o persoană, dar la o altă persoană, nu la mine, că experiența altcuiva, gândul altcuiva, contemplarea altcuiva, nu a mea, sunt recunoscute ca autoritate. Dar aceasta înseamnă și că autoritatea are un caracter social, presupune pe alții ca sursă a adevărului, este determinată de sugestii sociale colective. Fără îndoială, pentru viața mea religioasă, experiența altcuiva, gândul altcuiva, contemplarea altcuiva, un subiect religios

nu poate rămâne închis și trage doar din sine. Adevărul este cunoscut doar în experiența comuniunei și comunității. Dar al altcuiva are sens pentru mine doar atunci când devine al meu, nativ, experiența mea, gândul meu, contemplația mea. Paradoxul vieții individului constă în faptul că acesta își poate dezvălui conținutul doar prin acomodarea suprapersonalului. Dar, în același timp, suprapersonalul devine profund personal. Conștiința religioasă este întotdeauna profund personală, conștiința altcuiva nu poate înlocui conștiința mea și nu mi se poate impune, dar o conștiință suprapersonală intră imanent în conștiința personală. Nu există relații autoritar-externe aici. Teoria autoritatii este in intregime in puterea omului, vine de la subiectul religios si obiectiveaza viata lui sociala in timp, este

mitificarea unui subiect religios colectiv, ca nair, în papism. Ceea ce se prezintă ca autoritate, ca venind nu de la mine, ci de la alții, de la părinți, de la vechi, de la ierarhie, de la papă, adică uman, dar într-un anumit stadiu de obiectivizare socială. Părerea mea, expresia mea de conștiință nu a atins încă acest stadiu de obiectivare socială, poate că mai târziu să ajungă la el și apoi să devină străvechi, tradițional. Supraomenul, emanat dintr-un obiect religios, poate fi dezvăluit atât în conștiința mea, cât și în conștiința anticilor. Dumnezeu lucrează în adâncul conștiinței libere a omului, în adâncul spiritului. Iar acțiunea lui Dumnezeu asupra comunităților umane, asupra organismelor sociale ale oamenilor are loc prin calitatea imanentă a socialității, comunitate în conștiința personală, în integritatea rațiunii personale, și nu printr-un efect asupra vieții sociale de zi cu zi, asupra unui obiectiv social temporar. ordine care denaturează revelația religioasă.sociomorfism rău.
Tocmai pentru că subiectul religios este supus influențelor și schimbărilor sociale, creștinismul în istorie a trebuit să treacă printr-o critică purificatoare, printr-o răzvrătire vizibilă împotriva lui. Pe căi întortocheate și strâmbe, subiectul religios este curățat de fuziunea adevărului etern al revelației cu temporalul, trecător, relativ, al sugestiilor vieții sociale cotidiene, luate drept teofanie. Subiectul religios este spiritualizat, umanizat prin crize și catastrofe, care aparent pot da impresia morții creștinismului însuși. Se poate admite în sfârșit că Spinoza cu lupta sa cu antropomorfismul și cu batjocura răutăcioasă a lui Voltaire și cu critica lui Kant și cu dialectica lui Hegel și antropomorfismul.

Logica lui Feuerbach și denunțurile lui Marx cu privire la minciunile de clasă, și critica biblică și teoria mitologică, precum și răzvrătirea lui Nietzsche împotriva creștinismului și provocările lui Rozanov au fost o experiență îmbogățitoare, au fost un foc de curățare. Revoluțiile, oricât de groaznice ar fi, oricât de înspăimântătoare capătă un caracter de luptă cu Dumnezeu, au un caracter purificator, măresc calitatea vieții religioase. Antropologia creștină, încă insuficient dezvăluită și dezvoltată, trebuie să ridice problema activității creatoare a subiectului religios, care nu poate rămâne pasiv. Această activitate a unui subiect religios înseamnă nu numai dependența sa socială negativă, în virtutea căreia el denaturează creștinismul pentru a se potrivi cu instinctele și interesele sale rasiale, naționale, familiale, patrimoniale, de clasă, ci și vocația sa creatoare pozitivă, munca sa socială pozitivă. Viața lumii creștine

este un proces divino-uman, iar în el omul își aduce mereu activitatea și creativitatea. Adevărul creștin s-a deschis oricărei naturi umane, cea mai simplă și mai elementară natură, dar și cea mai complexă și mai sofisticată din punct de vedere intelectual. Și inevitabil se pune întrebarea despre justificarea creștină a actului creator al unui filozof, om de știință, artist, moralist și reformator social, tehnician în construcții. Acest act creator nu a primit încă justificare în acceptarea creștinismului prin natura lui Petru. Justificarea actului creator al unei persoane în diverse sfere ale culturii și vieții sociale s-a făcut prin subordonarea religiei sale, autorității religioase, actului religios, ca principal, conducător și dominator asupra vieții. Totodată, a fost prezentat un act creator, cognitiv, artistic, moral, social, tehnic

secundare și secundare în semnificația lor, subordonate și auxiliare. Cu o împărțire ascuțită între „sacru” și „profan”, „profanul” fie rămâne complet nejustificat, fie are o importanță secundară. Aceasta a condus la faptul că actul creator al omului în toate sferele s-a răzvrătit împotriva religiei, ca și împotriva tiraniei și a încercat în mod autonom să-și afirme demnitatea și semnificația. Un creator și constructor din sfera cognitivă, artistică sau socială nu se va împăca niciodată cu faptul că opera sa creatoare este secundară, subordonată, doar permisă, lipsită de cea mai înaltă demnitate. Religia nu poate subordona ei însăși viața creatoare a omului din afară, ca putere ierarhică cea mai înaltă. În mod evident, justificarea întregii vieți creatoare a omului este posibilă doar prin dezvăluirea liberă a religiozității imanente a însuși actului creator pe care Dumnezeu îl așteaptă de la om. O persoană ar trebui, parcă, să ghicească liber ce așteaptă Dumnezeu pentru el. Dumnezeu acționează în lume incognito, pentru a folosi expresia preferată a lui Kierchehardt. Astfel, odată cu subjugarea exterioară a artei față de religie, ea nu mai poate înfățișa tragediile existenței umane, este prescris să înfățișeze o ieșire religioasă prosperă. Viața artistului însuși este un conflict tragic, dar el refuză să înfățișeze tragedia vieții în opera sa. Un astfel de conflict tragic îl vedem în viața lui Racine, a fost generat de ciocnirea conștiinței sale janseniste cu spiritul său creator. El a recunoscut că era mai bine să nu mai scriem tragedii și să treacă de la un act artistic secundar și dubios la un act religios primar și neîndoielnic. Același lucru îl vedem în viața lui Gogol. Doctrina căderii și metafizica ascetică falsă au fost folosite extraordinar de greșit pentru a uni

căsătoria unei persoane, pentru a-i nega vocația creatoare. Și în aceasta, desigur, sugestiile sociale colective au jucat un rol uriaș, reflectând sclavia omului, instinctele de înrobire și instinctele de înrobire. Și tot ceea ce eliberează o persoană de sclavie este favorabil pentru purificarea, spiritualizarea și umanizarea creștinismului, eliberează de antropomorfismul fals și afirmă antropomorfismul adevărat, dezvăluie demnitatea divină a omului. Principala eroare a creștinismului exclusiv conservator a fost legată de ideea completitătii creației, ideea unei ordini obiective eterne și neschimbate, naturală și socială. În același timp, o persoană mai avea o singură sarcină - ascultarea și ascultarea de acest ordin, nu avea sarcini creative. Această idee falsă i se opune nu ideea de evoluție,

care se află în puterea determinismului naturalist, ci ideea de creativitate, libertatea creatoare a omului, chemat să continue și să completeze crearea lumii. „Filosofia cauzei comune” a lui N. Fedorov este un exemplu de creștinism activ, proiectiv și victorios. Conform conștiinței lui N. Fedrov, o persoană este chemată să nu se supună ordinii obiective a lucrurilor, ci să o depășească și să o supună în numele învierii universale.

Umanismul european este în criză și se pare că se apropie de sfârșit. Ideologia umanistă nu atrage mai multe curente tinere. Umaniștii dau impresia unor oameni ai unei epoci trecute. Despre asta am scris multe. Dar care este minciuna umanismului, de ce este neputincios, de ce trece printr-o criză și se termină? Minciuna și neputința umanismului nu constă deloc în faptul că a afirmat demnitatea omului și vocația sa creatoare, ci în faptul că nu a făcut acest lucru suficient, a respins sursa de

demnitatea și vocația creatoare a omului și a dus la umilirea și negarea omului. Umanismul a transferat sensul și valoarea vieții exclusiv acestei lumi vizibile. El a afirmat demnitatea și vocația omului nu către cer, nu către Dumnezeu, a început să-L lepede pe Dumnezeu și, prin urmare, s-a încheiat cu negarea omului. Este necesar să depășim umanismul în numele omului, în numele celei mai înalte demnități a lui, și nu împotriva omului și nu pentru umilirea lui. Între timp, cât înseamnă adesea curentele antiumaniste ale epocii noastre!, umilirea și negarea omului, dezumanizarea gândirii și a vieții. În acest sens, teologia dialectică este interesantă și simptomatică. În cursul asociat cu K. Barth se amestecă elemente reacţionare şi revoluţionare. Barthianismul este o reacție ascuțită și ascuțită împotriva umanismului în creștinism. Dar acest curent merge mai departe și se răzvrătește împotriva oricărei legături și legături dintre Creator și creație, împotriva oricărei încercări de a umple abisul transcendent dintre Dumnezeu și lume, Dumnezeu și om. Acest motiv este o întoarcere la sursele Reformei. El a fost definit în ea ca o reacție împotriva elementelor elene și umaniste din catolicism. Acum este definită ca o reacție împotriva spiritului elen și umanismului în protestantismul secolului al XIX-lea. Dar bartianismul ajunge la umilirea și distrugerea omului, elementul uman în creștinism. Pentru această tendință, nu există un mister al umanității divine, misterul convergenței naturii divine și umană, care s-a întâmplat în Hristos și ar trebui să se întâmple în umanitatea creștină. Barthianii au un puternic spirit biblic al Vechiului Testament, ei mărturisesc un creștinism întinerit. Aceasta este latura reacționară a barthianismului. Omul este doar un păcat, nu este un spirit liber, chipul și asemănarea lui Dumnezeu sunt distruse în el și

este incapabil de creativitate pozitivă. Subiectul religios rămâne neschimbat, este întotdeauna doar manifestarea păcatului, dar există și o latură revoluționară a barthianismului. Aceasta este o criză de curățare a conștiinței creștine. Asemenea lui Kirchegaard, barthianismul neagă în mod revoluționar orice teofanie falsă din lume, recunoaște păcătoșenia tuturor întrupărilor pământești, păcătoșenia însăși a vieții Bisericii. Natura eshatologică a barthianismului este legată de aceasta. Și acesta în el este mai degrabă un motiv revoluționar decât reacționar. Creștinismul trebuie curățat de falsele

întrupări sacre, de îndumnezeirea naturalului, pământesc, social în izvoarele sale, care a fost tocmai motivul conservatorismului bisericesc. Există două surse ale creștinismului reacționar-conservator - umilirea și negarea omului, libertatea lui, independența și creativitatea sa și recunoașterea ca sacru și divin a ceea ce este în trecut o afacere relativă și trecătoare a omului, care are un caracter social. sursă. Barthianismul este reacționar în primul rând și revoluționar în al doilea. Dar trebuie să recunoaștem cea mai înaltă demnitate, asemănarea lui Dumnezeu și vocația creatoare a omului, complicitatea lui la lucrarea lui Dumnezeu și, în același timp, să vedem caracterul relativ și trecător al acțiunilor umane asociate cu realitatea socială, adică niciodată. divinizați mintea dogmatizantă, rasa, clasa, starea, formele de viață socială, să nu identifice cu cele mai recente realități simbolismul limbajului uman, impregnat de sugestii naturale și sociale. Aici constă toată dificultatea.
Secretul vieții religioase este în dualitatea ei, în divino-umanitatea ei, în întâlnirea și unirea celor doi. Acest mister își găsește expresia perfectă în creștinism, ca religie a Dumnezeului-om.

veac şi Dumnezeu-bărbăţie. Dar această dualitate, dublă natură a vieții religioase presupune dinamismul, actualitatea și schimbarea subiectului religios. Viața religioasă, și în special viața creștină, nu poate fi imaginată ca poziție a unui subiect religios neschimbător în fața unui obiect religios neschimbător. Procesul religios, care poate fi numit fenomen religios primar, este un proces dublu - procesul nașterii lui Dumnezeu în om și nașterii omului în Dumnezeu, revelarea lui Dumnezeu către om și revelarea omului către Dumnezeu. Acesta este secretul unității duale exprimat în simbolismul dogmatic, unirea a două naturi fără amestecarea lor. Această dublă natură a procesului religios, această dualitate a fenomenului revelației în sine, este cea care dă naștere tragediei vieții religioase. Această tragedie are rădăcinile în libertate. Dinamica vieții religioase nu poate decât să fie tragedia ei. Subiectul religios este în dinamică, după tot ce a trăit și regândit de-a lungul a câtorva secole, s-a schimbat în multe feluri și, întorcându-se la adevărul etern al creștinismului, îl percepe într-un mod nou. Ar fi o greșeală să spunem că subiectul religios s-a îmbunătățit invariabil, uneori s-a deteriorat, și-a pierdut integritatea și puterea credinței. Dar în cele mai bune, luminoase momente ale vieții sale, tânjește după o întâlnire liberă cu Dumnezeu, vrea să vadă revelația creștină purificată și eliberată de influențele sociale distorsionante, rasiale și naționale, familiale, moșiale, de clasă, eliberate de absolutizarea simbolismul condiționat și trecător al limbajului și minții umane, de la stabilizarea sa falsă. Subiectul religios trece prin crize și revoluții purificatoare. El nu are. numai curățat și eliberat

este dat, dar și creează. Și iată paradoxul la care ajungem. Creștinismul va realiza adevărul social numai atunci când este liber de sugestiile și influențele sociale înrobitoare. Creștinismul va realiza adevărul social, va crea o viață mai bună, când va înceta să mai fie inconștient o religie socială, o religie tribală, de stat, națională, de clasă, raționalizată și legalizată, când creștinii vor asculta vocea lui Dumnezeu și nu vocea a societății, vocea infinitului, dar nu vocea finalului. Recunoașterea variabilității subiectului religios nu numai

că nu este o negare a eternului din om, ci este tocmai trecerea de la formele trecătoare ale societății la omul interior, etern, a cărui revelare este cea mai mare sarcină.

Nikolai Berdiaev

TRAGEDIA RĂULUI

(Sensul filozofic al imaginii lui Stavrogin).

eu.

Printre toate romanele lui Dostoievski, Demonii ocupă un loc cu totul special. În acest roman, pe care autorul însuși l-a conceput ca o „operă tendențioasă”, scriitorul nostru „fantastic” s-a apropiat cel mai mult de realitatea empirică. Adevărat, în timpul lucrului la această lucrare a sa, Dostoievski a schimbat ideea originală a romanului: din „pamflet” a crescut de la sine o creație cu un profund conținut metafizic, care are o semnificație transtemporală. Așa cum s-a întâmplat întotdeauna cu Dostoievski, el a fost incapabil să facă față multitudinii de idei și imagini care „l înconjura” la acea vreme. Prin urmare, în romanul, care a fost conceput inițial de el ca o operă aproape polemică, a inclus o serie întreagă de gândurile sale „cele mai preferate”, care, potrivit lui, au fost destinate de el mai devreme pentru o altă „operă monumentală”. Și în acest caz, el a urmat doar legea creației sale artistice: realitatea emirică a fost întotdeauna pentru Dostoievski doar un simbol al unei realități mai profunde de ordin metafizic, realitatea

idei, în care el însuși a văzut pe bună dreptate particularitatea „idealismului său mai real”. Și totuși, în ciuda adâncirii metafizice pe care Demonii au experimentat-o, ei au rămas, dacă nu tendențios, atunci cel puțin o operă polemică, în care realitatea contemporană lui Dostoievski este adesea înfățișată cu o acuratețe aproape fotografică. Dualitatea acțiunii empirice și metafizice, care este atât de caracteristică tuturor marilor romane ale lui Dostoievski, este agravată în Possess într-o măsură extremă: descrierea realității empirice moderne, deseori învecinată cu o caricatură polemică a acesteia, este strâns împletită aici cu profundele simbolism, înfățișând realitatea reală a lumii ideilor. Întreaga arhitectură a romanului și însuși stilul său devin pe deplin de înțeles numai dacă se ține cont de această polaritate ascuțită a celor două planuri de existență în care se desfășoară acțiunea intensă a romanului. Evenimentul real descris în acțiunea externă a „Demonilor” este bine cunoscut. A fost uciderea studentului Ivanov de către Nechaev și tovarășii săi. De asemenea, este ușor de recunoscut în imaginile tatălui și fiului lui Verhovensky, precum și în imaginea scriitorului Karmazinov, persoane reale: Granovski, Nechaev și Turgheniev, dintre care primele două apar chiar și în notele scrise de mână ale lui Dostoievski la romanul de sub propriile lor nume. A. Dolinin a reușit recent să arate că chiar și un astfel de detaliu precum povestea lui Shatov despre aventurile lui și ale lui Kirillov în America a fost împrumutat aproape literal de Dostoievski dintr-un articol de revistă care descria călătoria a doi studenți ruși în America, pe care a parodiat-o în roman. Cu toate acestea, Dostoievski nu se limitează doar la fapte,

provenite din surse externe. De asemenea, îi înzestrează eroii cu trăsături preluate din experiența personală. Deci Piotr Verhovenski este, în propriile sale cuvinte, nu numai Nechaev, ci „parțial și Petrașevski”, căruia i-a aparținut Dostoievski în cerc revoluționar în tinerețe. Dostoievski a pus, fără îndoială, în gura părintelui Verhovenski multe din ceea ce auzise, sau, în orice caz, ar fi putut auzi de la Belinski, cu atât mai mult cu cât tocmai în momentul scrierii „Demonii” el a trăit cu o acuitate deosebită, deoarece au fost, o rebeliune împotriva „descoperitorului” lui cândva asta e o critică. De asemenea, se știe că una dintre conversațiile lui Karmazinov este o parodie directă a conversației lui Turgheniev cu Dostoievski, despre care acesta din urmă a scris odată cu indignare într-una dintre scrisorile sale către Maikov. Descrierea „noștri” (revoluționari) din „Demonii” este plină de trăsături (cum ar fi, de exemplu, entuziasmul pentru ideile lui Fourier), care sunt mult mai potrivite pentru cercul lui Petrașevski decât pentru Nechaevtsy, deși, pe de altă parte, Înțelegerea revoluției de către fiul lui Verhovensky aproape cuvânt cu cuvânt coincide cu „Catehismul revoluției” de Nechaev.

Este destul de de înțeles, așadar, că cercetătorii lui Dostoievski ridicaseră cu mult timp în urmă problema prototipului empiric al protagonistului din The Possessed. Fără îndoială, imaginea lui Stavrogin iese în evidență printre toate celelalte imagini masculine ale romanului (inclusiv chiar Shatov și Kirillov) pentru că este greu de prins chiar și cea mai mică urmă de caricatură sau chiar de ironie în el. Stavrogin pare uneori „ridicol” doar pentru el însuși, dar nu și pentru ceilalți eroi ai romanului și mai puțin pentru cititor, căruia îi apare ca un erou pur tragic. De aici personajul său „misterios”, chiar „fantastic”, ca

l-ar deosebi de alți eroi, mai empiric. Între timp, este incontestabil că Dostoievski nu și-a luat eroul „din inimă”, așa cum spune el însuși cândva, ci și din amintirile personale. Mai mult decât atât, dintre toți eroii din The Possessed, Stavrogin este poate cea mai exactă descriere a unei figuri istorice foarte specifice. Presupunerea inițială că M. Bakunin ar fi fost prototipul lui Stavrogin pare să fie abandonată de toată lumea acum. L. Grossman, care a prezentat această presupunere, el însuși, în esență, a abandonat-o deja în ultimele sale lucrări. Chiar dacă este adevărat că atitudinea lui Nikolai Stavrogin față de revoluționari seamănă cu atitudinea lui Bakunin față de cercul non-chaev, dacă alte trăsături ale lui Bakunin, precum slavofilismul său, sunt reproduse în imaginea lui Stavrogin, atunci este încă complet incontestabil că Nikolai Speshnev era prototipul empiric al lui Stavrogin, membru al cercului petrașeviților, cu care Dostoievski era în relații personale strânse, numindu-l „Mefistofelul său”. În imaginea lui Stavrogin, amintirea personală a prevalat astfel asupra „tendinței”, așa cum aceasta din urmă este complet ascunsă în caracterizarea lui Stavrogin. „M-a lovit și fața lui: părul lui era deja foarte negru, ochii lui strălucitori erau deja foarte calmi și limpezi, culoarea feței era deja foarte blândă și albă, fardul lui era cumva prea strălucitor și clar, dinții ca niște perle. , buze ca coralul, - s-ar părea, scrise frumos, și în același timp, parcă respingătoare. Se spunea că chipul lui semăna cu o mască. Trebuie doar să compari această descriere a lui Stavrogin din roman cu portretul supraviețuitor al lui Speschnev pentru a compara

Vreau să cunosc în Speshiev prototipul empiric al lui Stavrogin. Iar descrierile lui Speschnev de către contemporanii săi corespund pe deplin cu ceea ce spune Dostoievski despre Stavrogin. „Deștept, bogat, educat, arătos, de cea mai nobilă înfățișare, departe de a fi respingător, deși calm rece, inspirând încredere, ca orice forță calmă, un domn din cap până în picioare. Bărbații nu pot decât să se lase duși, este prea lipsit de pasiune și, mulțumit de sine și în sine, se pare că nu cere dragostea nimănui; pe de altă parte, femeile, tinere și bătrâne, căsătorite și necăsătorite, au fost și, poate, dacă dorește, vor fi înnebunite după el... Speshnev este foarte eficient: este deosebit de bine îmbrăcat într-o mantie de impenetrabilitate chibzuită, calmă. . Potrivit aceluiași Bakunin, Speshnev, la fel ca Stavrogin, a știut să inspire încredere în sine, „toată lumea a vorbit despre el cu mare respect, deși fără nicio simpatie”, și asta în ciuda tuturor zvonurilor binecunoscute despre viața sa disolută în străinătate și despre ar fi provocat sinuciderea soției sale. Exact în același mod, caracterizarea lui Speshnev, care este disponibilă în actele comisiei de anchetă asupra cazului petrașeviților, este destul de potrivită pentru Stavrogin în toate detaliile. „Speshnev, mândru și bogat, văzându-și mândria nemulțumită, a vrut să joace un rol printre elevii săi (precum Stavrogin a fost crescut la liceu). Nu avea o convingere politică profundă, nu era exclusiv parțial față de niciunul dintre sistemele socialiste, nu s-a străduit, ca Petrașevski, în mod constant și persistent să-și atingă scopurile liberale; era ocupat cu planuri și conspirații, parcă din nimic de făcut; lăsându-i pe capriciu, din lene, dintr-un fel de dispreț față de tovarășii săi și, după părerea lui, tineri sau slab educați

nym, - și după aceea era gata să înceapă din nou pentru primul, să înceapă, pentru a pleca din nou. Potrivit acelorași date, el era mai interesat de problema ateismului decât de problemele sociale.
Dacă în acest fel problema prototipului empiric al lui Stavrogin poate fi considerată suficient de clarificată în prezent, atunci situația este destul de diferită cu conținutul filozofic al imaginii lui Stavrogin. Întrebarea locului pe care protagonistul din „Demonii” îl ocupă în planul metafizic de acțiune al romanului rămâne încă nerezolvată, iar recent publicata „Confesiuni ale lui Stavrogin” a acutizat și mai mult disputa despre semnificația ideologică a acestui erou enigmatic Dostoievski. Între timp, pentru însuși Dostoievski, eroul său a fost, în primul rând, întruchiparea unei idei. „Ideea îl învăluie și îl stăpânește”, spune Dostoievski în însemnările sale, „dar are acea proprietate pe care o domină în el nu atât în capul lui, cât încarnându-se în el, trecând în natură, mereu cu suferință și anxietate și, având deja odată soluționat în natură, necesită aplicare imediată în cauză. Tocmai pe această bază a vorbit Dostoievski despre Stavrogin: „Tot acest personaj este înregistrat în mine prin scene, prin acțiune și nu prin raționament; prin urmare, există speranța că va ieși o față. Căci adevărata față a lui Dostoievski este întotdeauna întruchiparea unei idei, care, totuși, se manifestă ca o forță metafizică în întregul mod de acțiune al unei persoane date, și nu numai în gândirea sau cuvintele sale.
♦) Mier. Materiale către „Вѣам” în volumul VIII al ediției colectate. 1906, p. 559 și Pysma, 11, 289.

2.
Stavrogin nu este doar personajul principal al „Demonilor”, ci și figura centrală din acesta, „soarele”, în jurul căruia se învârt toate celelalte imagini ale romanului. Numai prin relațiile cu ei înțelegem pe deplin imaginea lui, așa cum toate celelalte fețe ale romanului își găsesc în el explicația finală. Acest lucru se poate vedea deja din atitudinea lui Stavrogin față de tutorele său Verkhovensky. Are ceva în comun cu Stepan Trofimovici că amândoi au „smuls pământul”, s-au îndepărtat de oameni, nu au rădăcini în viața oamenilor. Ele sunt, într-o anumită măsură, produsul revoluției petrine, care a săpat o prăpastie tragică între popor și inteligență. Ei aparțin acelor numeroși ruși care, nefiind capabili să-și găsească locul în lume, atât de des își pun capăt vieții ca „oameni de prisos”. După cum spune Dostoievski mai târziu în discursul său Pușkin, Pușkin a fost primul care a înțeles clar și, parcă, a descoperit această „generație de rătăcitori” caracteristică întregii Rusii post-petrine, pe care a portretizat-o în chipurile lui Aleko și Onigin. După Pușkin, tipul acestui intelectual, care a fost smuls de pământ și paralizat în voința sa, negăsindu-și niciun loc în lume, a devenit tipul preferat de literatură rusă a secolului al XIX-lea. În Stavrogin a primit cea mai tragică și cea mai profundă încarnare din punct de vedere filosofic. Versilov este deja inferior lui în putere și tragedie, iar Ivan Karamazov, care este, parcă, ultimul din seria acestei „generații de rătăcitori”, părăsește deja cadrul acestui tip pur rusesc și devine o imagine. de o semnificaţie metafizică umană universală.
Asemenea părintelui său spiritual Stepan Tro-

Fimovici, iar Nikolai Stavrogin este un renegat, un eretic în sensul original al cuvântului (αίφεσις) și, ca atare, o persoană abstractă, rațională. Cu toate acestea, el reprezintă deja, parcă, a doua generație a acestui tip de oameni, raționalitatea își pierde în el naivitatea inițială. Devenit subiect de reflecție și autocritică, devine pentru el o incompatibilitate, durere din minte. Comicul Verkhovensky devine tragic la Stavrogin. În timp ce bătrânul Verkhovensky, cu naivitatea unui om luminat, crede în idealurile de bunătate și frumusețe și poate fi inspirat de ele, Stavrogin este deja subminat de neîncredere. Deismul vag, abstract, se transformă mai întâi în ateism cu el. În timp ce Verkhovensky crede în progres, fiind un admirator entuziast al culturii occidentale, pentru Stavrogin Europa nu este altceva decât un „cimitir drag”. Dacă Verkhovensky este complet inconștient de toată frivolitatea existenței sale obișnuite în detrimentul poporului rus, dar spiritual în detrimentul Occidentului, atunci cu Stavrogin „plictiseala și lenea unui nobil rus” dobândesc deja dimensiunile depravate. lenevie, care nu se oprește nici înaintea unei crime. „Păcatele mici” nevinovate ale educatorului sunt agravate de „Prințul Harry” în „viața unui mare păcătos” misterioasă și sumbră, care este deja destul de clar conștient de păcatositatea existenței sale. În timp ce optimismul inocent, aproape copilăresc, îl face pentru prima dată, într-un moment de perspectivă spirituală profundă, să-și spună: „Prietene, am mințit toată viața, chiar și când am spus adevărul”, atunci Stavrogin știe deja cu siguranță că toată viața este o înșelăciune și o minciună, că până și pocăința lui nu este altceva

decât o mască a disprețului său față de oameni și a mândriei sale sfidătoare. mângâiat repede,

bătrânul Verkhovensky nu observă cum în fiecare an este din ce în ce mai absorbit de viața de zi cu zi. Dimpotrivă, Stavrogin rămâne ireconciliabil în nefericita sa singurătate, care poartă pentru el caracterul de singurătate conștientă. Nu vă puteți imagina că plânge. Bătrânul Verkhovensky, dimpotrivă, este înfățișat ca o femeie plângătoare - o transpunere comică a binecuvântatului „dar al lacrimilor” pe care Dostoievski îl prețuia atât de mult. Sterpoania și neputința completă a inspirației lui Verkhovensky, care sălășluiește în abstracții, degenerează la Stavrogin deja în mod clar într-o „negare pură”, o negare „fără generozitate și fără nicio forță”, lipsită de orice iubire, inclusiv chiar de iubire pentru cei îndepărtați și pe deplin conștient de această proprie inexistență... Pentru că mintea lui Stavrogin și-a pierdut naivitatea și a devenit un obiect de auto-reflecție, el s-a dezintegrat ca începutul vieții și a devenit deja începutul morții.
Această conștiință a pierderii minții, retrasă în sine, este o trăsătură esențială a caracterului lui Stavrogin. Acesta este ceea ce îl deosebește mai ales de părinții săi optimiști liberali. Prizonier al minții sale abstracte, el se împinge departe de minte. Necredinciosul, se străduiește după credință, o dorește, oscilează continuu între necredință și dorința de credință și, întrucât același motiv îl duce la necesitatea credinței, dorința lui de credință este de o raționalitate și „isteric”. caracter. Imaginile lui Kirillov și Shatov întruchipează această contradicție de bază a sufletului lui Stavrogin. În ele, Stavrogin „se contemplă pe sine ca într-o oglindă”. Amândoi cred în el, „nu-l pot smulge din inimă”, cred că îi urmează doar ideile. Iată-l pe Kirillov, care a fost „mâncat de ideea lui”. El crede, sau mai bine zis,

se simte „obligat să creadă că nu crede”. Este complet cuprins de neîncrederea lui și trage toate concluziile din ea, ne oprindu-se la nimic în entuziasmul său ateist: exact opusul lui Stavrogin, care își spune corect: „Nu-mi pot pierde niciodată mințile și nu-mi pot crede niciodată o idee în măsura în care. că el.” Kirillov crede în puterea absolută a rațiunii. „Omul este nefericit”, spune el, „pentru că nu știe că este fericit; doar pentru că." „Trebuie să știe că sunt buni și toți vor deveni imediat buni, fiecare.” „Oricine învață că toată lumea este bună va pune capăt lumii”, spune Kirillov. El este, parcă, o pură întruchipare a rațiunii, acesta, în cuvintele lui Dostoievski, „un principiu pur uman în om”. Prin urmare, ideile lui Kirillov nu sunt altceva decât absolutizarea omului. El crede „nu în viața veșnică viitoare, ci în această viață veșnică”. Pentru el, o persoană se mulțumește cu sine și se simte singur pe lume cu „libertatea sa teribilă”. „Timpul pentru el nu este un obiect, ci o idee: va ieși în minte”. „Voința” este un atribut al zeului său uman. În mod destul de consecvent, el deduce sinuciderea din această singurătate absolută a omului ca mijloc de „arătare a voinței de sine”, ca o realizare practică a „Eului” devastat, în care nu mai există nimic altceva, care în deplină măsură „a stabilit treaba ei cu nimic.” Dar aici ne întâlnim cu limitările rațiunii și ale necredinței. Kirillov însuși simte această limitare, dar prins de ideea lui, nu vrea să o vadă. „Nu

înțeleg cum ar putea un ateu să știe că nu există Dumnezeu și să nu se omoare imediat. Să realizezi că nu există Dumnezeu și să nu realizezi în același timp că el însuși a devenit Dumnezeu, este o absurditate, altfel cu siguranță vei ucide

se. Dacă ești conștient, ești un rege și nu te vei mai sinucide, ci vei trăi în cea mai importantă glorie. Dar unul, cel care este primul, trebuie să se sinucidă fără greșeală, altfel cine va începe și va dovedi? Eu sunt cel care mă voi sinucide fără greșeală, pentru a începe și a dovedi. Eu sunt încă doar un zeu împotriva voinței mele și sunt nefericit, pentru că sunt obligat să-mi declar voința. Prin această datorie, pe care o simte Kirillov, el este totuși legat de alți oameni, în ciuda singurătății sale. Stavrogin vede clar această discordie și contradicție în interiorul lui Kirillov. „Generosul” și „bunul” Kirillov se simte obligat de argumentele rațiunii să-și învingă frica, prin care rămâne încă legat de lume și de Dumnezeu. Aceasta este inspirația lui Kirillov, al cărui singur obiect este mintea, dar care este cel mai puțin intelectual, și asta îi lipsește lui Stavrogin. Stavrogin este neputincios chiar și să-și afirme neîncrederea. Fiind „negație pură”, el „nu poate fi niciodată inspirat de o idee”. El vede că necredința lui Kirillov este separată doar de o despărțire subțire de credința în Dumnezeu. Prin urmare, el este mai necredincios decât Kirillov. Nu crede nu numai cu mintea, așa cum face Kirillov, ci, spre deosebire de acesta din urmă, nu crede cu inima și voința, fiind lipsit de orice dragoste și desfătare. Necrezând cu toată ființa, el, dimpotrivă, cu mintea conștientizează limitele necredinței, necesitatea credinței, spre care îl împinge mintea, îl acceptă chiar pe Dumnezeu cu mintea, dar tocmai din această cauză, ateismul său, ateismul inimii, depășește de multe ori ateismul pur rațional al lui Kirillov.
Tocmai această credință isterică, impusă rațional în Dumnezeu, o întruchipează Shatov. Și el este un admirator și un elev al lui Stavrogin, în ciuda indignării sale împotriva profesorului său. Shatov

susține că repetă doar cuvintele lui Stavrogin, „care l-a înviat din morți”. „Niciodată”, spune el, „rațiunea nu a fost vreodată capabilă să determine răul și binele, sau chiar să separe răul de bine, chiar și aproximativ”. Chiar pe această bază, el neagă socialismul, care pentru el nu este altceva decât o „încercare atee de a construi o lume, numai pe principiile rațiunii și științei.” El vede că ateismul își are rădăcinile în izolarea ateului de popor, de pământul, iar el îl imploră pe Stavrogin: „sărută pământul”, „obține pe Dumnezeu prin muncă, muncă țărănească”. În întoarcerea la popor, care pentru el este „trupul lui Dumnezeu”, el vede singura cale de mântuire care îi mai rămâne lui Stavroghin. Poporul rus este singurul popor purtător de Dumnezeu. iar în ura sa față de Europa moartă, Shatov ajunge până la a vedea în catolicism strămoșul ateismului și al socialismului. Pentru el, catolicismul în general este mult mai rău decât ateismul. În această privință, el merge mult mai departe decât slavofilii, cu care, potrivit lui Stavrogin, are în comun că și el înlocuiește credința nemijlocită pierdută cu dorința de credință, fiind doar, ca și ei, un căutător de Dumnezeu, însetat de credinţă. La cuvintele lui Stavrogin că îl reduce pe Dumnezeu la un atribut al poporului, Șatov răspunde: „Dimpotrivă, înalț poporul la Dumnezeu”. De aceea grija pentru oameni învinge în ei grija pentru Dumnezeu. El absolutizează oamenii, la fel cum Kirillov

absolutizează mintea. Stavrogin, neputincios să se lase inspirat de orice idee, nu împărtășește entuziasmul lui Shatov, credința lui în oameni. „În Rusia, nu sunt legat de nimic”, spune el, „totul în ea îmi este la fel de străin ca peste tot. El chiar „nu putea ura nimic în ea”. Prin urmare, în cuvintele lui Shatov,

întorcându-şi spre el propriile argumente raţionale în favoarea credinţei, nu aude decât angoasa acestei credinţe, în ciuda întregii pasiuni a căutărilor lui Şatov. „Voiam doar să știu”, l-a întrebat el pe Shatov, privindu-l cu severitate, tu însuți crezi în Dumnezeu sau nu? „Cred în Rusia, cred în Ortodoxia ei... cred în trupul lui Hristos... cred că o nouă venire va avea loc în Rusia... cred”, se bâlbâi Shatov înnebunit. - Și în Dumnezeu, în Dumnezeu? „Eu... voi crede în Dumnezeu.” Dacă în raport cu Shatov se pot aplica cuvintele binecunoscute ale lui Pascal că „cine Mă caută, deja Mă stăpânește”, atunci Stavrogin nu Îl caută pe Dumnezeu, știind deja că nu Îl va găsi niciodată. Neîncrederea lui Kirillov, am văzut, era neîncrederea pur intelectuală, cu care, în ultimele adâncimi ale ființei sale, se amesteca credința în Dumnezeu. Dimpotrivă, credința lui Shatov este o credință prea intelectuală, subminată din interior de necredință. Dragostea și ura lui îi depășesc însă îndoielile, în timp ce Stavrogin, dimpotrivă, „nu este nici rece, nici fierbinte”. Nu poate face nimic pentru a se opune îndoielilor sale, pentru că inima lui este plină de indiferență. „Dacă nu cred suficient, atunci nu cred deloc”, își spune el. Spre deosebire de Kirillov, care a fost devorat de ideea lui, Stavrogin este corodat de idee. „Dacă nu crede, atunci nu crede că nu crede”. Prin urmare, el este condamnat să oscileze constant între necredință și dorința de credință. Negarea, care și-a găsit întruchiparea în el, a fost condamnată să rămână „fără generozitate și fără putere”. „Nici măcar negare nu a ieșit”, recunoaște el însuși în ultima sa scrisoare către Dasha. Iz

„două posibilități” — crede sau arde — nici nu era în stare să aleagă pe a doua.

Că s-a confruntat cu această alegere și că neîncrederea lui l-a obligat adesea să aleagă această a doua posibilitate, este dovedit de atitudinea lui Stavrogin față de revoluționari și de liderul lor, Piotr Verhovensky. De la tatăl său, Peter Verkhovensky a moștenit o convingere, în spatele căreia, însă, nu mai există niciun entuziasm, ci doar cel mai nerușinat cinism. În aceeași măsură în care entuziasmul său a degenerat în cinism, reveria impotentă a tatălui său s-a condensat în el în fanatism efectiv. Peter Verkhovensky este mereu în mișcare. Merge și se mișcă foarte grăbit, dar nu își ia timpul nicăieri. Se pare că nimic nu-l poate stânjeni; în toate împrejurările și în orice societate el va rămâne același. Există o mare mulțumire de sine în el, dar nu o observă deloc în sine. Vorbește repede, în grabă, dar în același timp cu încredere în sine și nu intră în buzunar pentru o vorbă. Gândurile lui sunt calme, în ciuda privirii lui grăbite, clare și definitive, iar acest lucru este deosebit de remarcabil. Pronunția lui este surprinzător de clară; cuvintele lui se revarsă ca niște vârfuri mari, mari, mereu ridicate și mereu gata pentru serviciul tău. Parcă activitatea înfundase complet în el toată contemplația și toată spiritualitatea în general și el este descris de Dostoievski ca un mecanism pur de acțiune. Micile lui trăsături corespund unor gânduri

scurte și planeității întregii sale ființe. Nu există în el demnitatea impresionantă, deși goală, a tatălui său. Ideile îl interesează puțin. El le priveste doar ca pe un instrument de actiune si nu are idei proprii, toate acestea sunt ideile altora, dar „cum toate acestea

distorsionat, deformat”, cum exclamă îngrozit Stepan Trofimovici. Liberalismul său patern a degenerat în el într-o negare consecventă și nesăbuită a tuturor valorilor. Binele, Frumusețea, Sfântul, chiar și Adevărul însuși - toate acestea pentru el sunt doar un produs al Beneficiului. În ateismul său nu mai există nimic din problemele profunde ale lui Kirillov, motiv pentru care el degenerează inevitabil în simplă blasfemie. Libertatea nu a fost pentru el de mult decât o iluzie sentimentală, motiv pentru care a înlocuit-o cu o egalitate sclavă. Dragostea lui abstractă pentru umanitate și-a atins capătul logic, degenerând într-un dispreț cinic față de popor, în care nu vede decât un simplu îngrășământ al revoluției. Crima, jaful, incendierea, toate mijloacele sunt bune pentru scopul pe care și-a propus. Dar chiar scopul care îi sfințește - Peter Verkhovensky preferă să nu se gândească deloc la asta. „Filantropi” îi numește cu dispreț pe toți cei care petrec timpul gândindu-se la viitorul sistem. Lumea nouă va fi construită cumva de la sine, după distrugerea lumii vechi. Acum totul este distrugerea, spre care trebuie îndreptate toate eforturile. Negația abstractă, pe a cărei drojdie a crescut raționalismul neîntemeiat al părinților, a dat naștere aici ca rod al negației reale, distrugerii și anihilării. Dacă părinții aveau o viziune asupra lumii, atunci fiul lui Verkhovepsky are doar un program, iar acest program, de-a lungul timpului, s-a condensat într-o singură tactică. Pentru aceasta, în tactica simplă a unei viziuni epuizate asupra lumii, este nevoie doar de un singur talent - talentul obrăzniciei. Peter Verkhovensky, care, ca nimeni altcineva, posedă acest „dar al mediocrității”, este o pură întruchipare a abstracției minții, care a degenerat în negație pură.

Și totuși, dialectica negației îi pune în fața necesitatea de a se supune unui fel de autoritate, chiar dacă este inventată de el. Fiul lui Verkhovensky acceptă sistemul lui Shigalev, care, „pornind de la o libertate nemărginită, ajunge la despotism nemărginit”, în care „orice dorință este ucisă, numai necesarul este permis”, iar „vai și voință” sunt permise doar de „conducător”. o zecime”. Astfel nihilistul și ateul tânjește să se închine unui idol, hulitorul devine un idolatru, dacă nu un idolatru. Dar dacă Stavrogin este îndemnat să-și dorească credința în Dumnezeu prin mintea sa, atunci Petru de Verkhovensky este atras să se închine la idol de activitatea sa neîngrădită. Rațiunea, epuizată de tactici simple, mai ales corespunde unui zeu fals, un zeu ascuns, care nu se dezvăluie oamenilor, ci acționând pe ascuns, obligându-se să se supună cu forța, prin miracole și neatrăgând oamenii către sine, ca ființe libere. , prin puterea pur spirituală a ceea ce a manifestat ideal moral.

Verhovenski este atras de Stavrogin ca de Ivan Țarevici al său, pentru că simte în el toate darurile Antihristului de care are nevoie și pe care el însuși nu le are. „Îmi place frumosul”, îi spune el lui Stavrogin, „Sunt nihilist, dar iubesc frumusețea. Nihilistii nu iubesc frumosul? Pur și simplu nu le plac idolii, ei bine, dar eu iubesc un idol! Esti idolul meu! Nu jignești pe nimeni și toată lumea te urăște;

arăți egal cu toată lumea și toată lumea se teme de tine, asta e bine. Nimeni nu se va apropia de tine să te mângâie pe umăr. Ești un aristocrat groaznic! Un aristocrat, când merge la democrați, este fermecător! Nu înseamnă nimic pentru tine să-ți sacrifici viața, atât a ta, cât și a altora. Ești exact ceea ce trebuie să fii. Eu, am nevoie doar de cineva ca tine. sunt un nimeni

in afara de tine, nu stiu. Tu ești liderul, tu ești soarele, iar eu sunt viermele tău .... ”În Stavrogin, Peter Verkhovensky este admirat nu numai de „abilitatea sa uimitoare de a comite crimă”, în spatele căreia stă indiferența totală față de bine și rău, și pe care el însuși o posedă într-un grad înalt, dar splendoarea acestui dar se află în Stavrogin, parcă, dezinteresarea sa totală, puterea demonică radiată de Stavrogin și complet absentă de la el, o persoană folositoare. Nici el nu se oprește la nicio crimă, ci o face din motive de folos rațional, în timp ce Stavrogin își comite crimele chiar și fără nicio intenție, ca un fel de geniu în sensul kantian, ca și cum o forță naturală care face. nu stiu ce face . Cu toate acestea, Stavrogin este conștient de crimele sale, iar imaginea tragică a imaginii sale constă tocmai în faptul că demonul său este mai presus de orice bun și că nicio considerație utalitaristică nu îl poate înșela cu privire la adevărata natură a ființei sale, nu se poate îneca în el conștiința propriei sale morți. Stavrogin este condamnat pentru totdeauna să contemple cu rațiune necredința inimii sale, motiv pentru care rațiunea îl împinge să-și dorească credința. Tocmai în asta constă calea crucii lui, marcată în numele său (σταυςος): îi lipsește iubirea, care este singurul izvor al adevăratei credințe, și el însuși este conștient de această absență completă a iubirii în sine. Dacă răul acționează în Peter Verkhovensky într-un mod corupt, atunci în Stavrogin el însuși este deja descompus intern și, prin urmare, este mai contemplativ decât activ în el, acționează asupra a ceea ce atrage, mai degrabă decât mânuiește. Prin urmare, de asemenea, dacă Stavrogin este idolul lui Verkhovensky, atunci acesta din urmă nu este altceva decât „maimuța” lui Stavrogin. Adanc dreapta

Viaceslav Ivanov l-a definit pe Peter Verhovensky drept Mefistofele al lui Stavrogin, iar Stavrogin drept Faust rus negativ, „negativ pentru că iubirea s-a secat în el, iar odată cu iubirea seacă, aspirația prin care Faust este salvat” *). Ambele „nopți”, când Stavrogin este ispitit de Mefistofelul său și se uită în el ca în propria sa oglindă, ocupă un loc central în compoziția „Demonilor”. Întregul caracter al lui Stavrogin și soarta lui sunt deja complet determinate aici.

3.

„Nu pot iubi niciodată pe nimeni”, recunoaște Stavrogin în Mărturisirea sa, iar această incapacitate de a-l iubi se manifestă într-o formă deosebit de izbitoare în atitudinea sa față de imaginile feminine ale romanului. Fiul soției generalului răzvrătit și despotic Stavrogina, căsătorit în secret cu nebuna Maria Lebyadkina, iubita mândrei și pasionatei Liza, o are drept „prieten neprețuit” pe Dasha „tandră și generoasă”, elevul mamei sale și sora lui Shatova. În același timp, însă, nu este nici fiu, nici soț, nici amant, nici prieten, îi lipsește iubirea pentru ca această relație exterioară a lui cu femeile apropiate să devină o relație concretă și vie. Atitudinea lui față de ei este abstractă și moartă, nu numai bifurcată în interior, ci și saturată de

înșelăciune și minciuni. Toate cele patru femei trăiesc după el, îl iubesc până la uitare și totuși el le inspiră la fel de multă frică de muritor ca și dragostea. Dragostea lor se arată

*) Mier. articolul său - „Dostoievski și romanul-tragedia”. Furrows and Mezhi, M. 1916. - Acest articol minunat este inclus de Vyach. Ivanov în cartea sa recent publicată în germană: W. I v a-p o V. Dostoievski. Tubinga 1932 este poate cel mai semnificativ lucru care s-a scris despre Dostoievski.

în afară toată dualitatea naturii sale: izolarea lui de Dumnezeu și conștiința sa amară a acestei apostazii. Lisa pasionată și naivă visează să-l salveze cu dragostea ei, să-i insufle din nou viață cu pasiunea ei, dar dă peste atâta nepăsare a sufletului ei, încât o noapte a fost suficientă pentru ca visul ei să se risipească ca o „iluzie de operă”. „Întotdeauna mi s-a părut”, spune ea, „că mă vei duce într-un loc unde un păianjen uriaș rău trăiește în creșterea umană și ne vom uita la el toată viața și ne vom teme de el, în care ne vom iubi reciproc. va trece” . Și Dasha este pe deplin conștientă de perspectiva care o așteaptă, deși dragostea și credința ei nutrează în ea speranța că smerenia și răbdarea ei vor învinge în cele din urmă indiferența lui Stavrogin, iar ea îi va putea „stabili un scop”. De data aceasta, însă, Stavrogin însuși nu a suportat perspectiva „vieții în Uri”. El simte că în singurătatea lui absolută nu numai că nu poate da nimic, dar nu ia nimic de la Dasha, oricât de frumoasă și de eficientă ar fi dragostea ei. „Gândește-te, de asemenea, că nu îmi este milă de tine când te sun și nu te respect dacă aștept. Și între timp sun și aștept ”, îi scrie lui Dasha. Își găsește în sine puterea de a refuza amăgirea unei asemenea iubiri fără milă și fără respect, iar din mândrie alege în cele din urmă a doua cale, tot înșelătoare, „de a da dovadă de generozitate”, pe care de fapt nu o are. Mândria îl face să aleagă în continuare această a doua cale - sinuciderea. Totuși, avea suficientă putere în el pentru a prefera moartea instantanee în loc de moartea lentă.

Această neputință a lui Stavrogin de a ieși din înșelăciunea în care trăiește capătă o semnificație simbolică profundă în relația lui Stavrogin cu Hromonozhka. Sufletul virgin al unui secret

Soția lui Stavrogin este închisă în trupul ei bolnav, ca într-o temniță. Nebuna Maria Lebyadkina tânjește după iubita ei, după prințul ei ceresc, care și-ar elibera sufletul de puterea prințului întunericului, și-ar ispăși păcatul invizibil cu dragostea lui *). Stavrogin i se pare acum a fi tocmai acest prinț, apoi, dimpotrivă, simte un păcat de moarte în prezența lui. Când Stavrogin se hotărăște să-i anunțe căsătoria, atunci tot ceea ce îi poate oferi este lipsa de speranță a unei existențe care nu este diferită de aceeași moarte lentă. Din mândrie și dispreț față de oameni, Stavrogin este gata să suporte greutatea capriciului său. El este gata să se pedepsească, dar nu poate simpatiza, nu poate suporta povara iubirii și, prin urmare, și povara vieții. Pentru aceasta el este prea retras și nu există credință în inima lui indiferentă. El nu numai că nu crede cu mintea în răscumpărare și înviere, dar le tăgăduiește cu toată ființa sa, nu poate nici cu inima, nici cu voința să se împărtășească din ele. În spatele măștii „prințului” și „șoimului”, Khromonozhka îl vede clar pe impostor, „blestemata Grișka Otrepiev”, nu numai că vede cuțitul în

buzunar cu care îi va ucide trupul slab, dar îl vede și pe el, pe impostor, condamnat la moarte. „Departe, impostore”, a strigat ea imperioasă, sunt soția prințului meu, nu mi-e frică de cuțitul tău. (Este remarcabil că nu numai eroii romanului, ci și interpreții săi, au fost induși în eroare de masca lui Stavrogin. Deși Dostoievski însuși vorbește cu siguranță despre eroul său ca despre un „fenomen sumbru”, chiar și despre un „ticălos”, majoritatea Criticii lui Dostoievski văd în el

♦) În articolul (și cartea) citat mai sus, Vyach. Ivanov oferă o interpretare profundă a simbolului prezentat aici: în Khromonozhka, „mama pământ” rusă este simbolizată, așteptând logodnicul ei și chinuită de prințul fals și demonii săi.

imagine descriptivă, dar pozitivă. A vedea răul înfățișat în mod tragic este atât de neobișnuit încât până și tragedia lui Stavrogin (și Dostoievski însuși îl numește pe Stavrgin o „figură tragică”) este interpretată ca un bine care a căzut în sarcina răului sau a sorții. De fapt, însă, protagonistul acțiunii metafizice a „Demonilor” nu este binele, ispitit de rău, ci răul însuși, a cărui tragedie este simbolizată în imaginea lui Stavrogin. În acest sens, „Demonii” sunt exact opusul „Frații Karamazov”, care are ca subiect tragedia binelui. În timp ce în Frații Karamazov binele este înfățișat în schema dinamică a treptelor sale ascendente, acțiunea metafizică a Posedaților este, dimpotrivă, de natură statică: răul se reflectă aici în imaginile celorlalți eroi ai romanului, care încercuiesc . în jurul lui, ca protagonist al tragediei, iar acest static acțiunea metafizică este sporită și mai mult de contrastul ei cu dinamica tensionată a acțiunii empirice a romanului. Conștiința iubirii neîmplinite, combinată cu neputința de a iubi - acesta este iadul lui Stavrogin. Nu numai cu mintea, ci cu toată ființa, nu crede în Dumnezeu, de care s-a îndepărtat, rupând legătura iubirii, prin care toate ființele sunt legate de Dumnezeu și între ele. Deoarece este conștient de propria cădere de Dumnezeu, el însuși depășește granițele necredinței sale, cu toate acestea, el face acest lucru numai cu mintea, determinându-l să-și dorească credința și, prin urmare, să experimenteze mai acut propria sa neputință de a iubi și, în consecință, a crede. Așa cum lipsa de temei a intelectualului rus este potențată de Stavroghin pentru a se îndepărta de Dumnezeu, la fel și plictiseala nobilului rus capătă în el dimensiunile unei tragedii pur luciferiene. Tip de aplicatie

tăietorul de lemne și omul de prisos, despărțit de oameni și lipsit de propria viață, este agravat în imaginea lui Stavroghin la dublare, la o existență pur iluzorie, care pentru Dostoievski este existența răului. Răul, crede Dostoievski, trăiește întotdeauna în detrimentul celorlalți, ca un agățat, în detrimentul binelui, a cărui mască își asumă și a cărui lumină reflectată o înșală. Nu are viață proprie, ci doar o viață imaginară, o aparență de viață. Și, într-adevăr, conștiința vieții a înlocuit viața însăși în Stavrogin. Stavrogin trăiește în reflecțiile sale sau în „demonii” săi. „Sau, mai degrabă, alții trăiesc de el, pentru el (amintiți-vă de tipurile feminine ale romanului) și „din el”, dar el însuși nu trăiește, este ireal, este doar un Pretendint în realitate și posibilitate, „Ivan. Țarevici”, „Grișka Otrepiev. La urma urmei, oameni vii îl urmează, confundându-l cu ceva complet diferit de ceea ce este el cu adevărat. Căci, în

realitate, este „împrăștiat”, „dublu”, fără chip, cu multe fețe, atotputernic.” În momentul în care nebuna Maria Lebyadkina îl recunoaște pe Stavrogin drept un impostor, soarta lui este în sfârșit determinată. Anterior, încă mai credea că diavolul care i-a apărut nu era decât o halucinație pe care o putea alunga cu tensiunea forței sale vitale, acum vede în el o realitate împotriva căreia nu mai poate face nimic. Din acel moment, Stavrogin crede în diavol: pe deplin conștient de incapacitatea lui de a crede în Dumnezeu, își pierde chiar voința de a crede. Din acel moment, el este deja sortit morții. Așa cum credința în Dumnezeu și în Hristos pentru Dostoievski nu este o chestiune de rațiune, ci de iubire, care este izvorul vieții, la fel, credința în diavol și în Antihrist nu este pentru el decât o revărsare perfectă de iubire. și
5 65

mortificarea sufletului, urmată de moartea trupească. Dasha vede acest lucru cu o claritate desăvârșită, spunându-i lui Stavrogin: „În momentul în care crezi în el, ești pierdut”.

4.

După cum se știe, aceste cuvinte ale Dașei, la fel ca întregul loc în care Stavrogin îi vorbește despre halucinațiile sale, au fost omise de Dostoievski din textul final al Posesedului, aparent pentru că el credea că acest loc era prea strâns legat de Spovedanie, care ar trebui să-l urmărească și numai în legătură cu acesta din urmă poate fi înțeles de către cititor. De fapt, „Mărturisirea lui Stavrogin”, ca și întregul capitol publicat „La Tihon” la care se referă, constituie, în opinia noastră, o parte organică a „Demonilor”, iar dacă nu reprezintă „apogeul romanului”. „, cum crede A. Dolinin, apoi cu toate acestea aruncă o lumină puternică asupra imaginii lui Stavrogin, completând semnificativ caracterizarea acestuia. Faptul că Dostoievski a lansat împotriva voinței sale un capitol din „La Tihon”, în urma doar insistenței categorice a lui Katkov, pe atunci redactor la „Russkaya Vestnik”, este o împrejurare la fel de incontestabilă ca și faptul că ulterior s-a împăcat cu această omisiune și nu. mai s-a gândit să-l restaureze într-o ediție separată a romanului capitolului lipsă. De asemenea, nu există nicio îndoială că această omisiune forțată a „Mărturisirii” a afectat în mod semnificativ planul romanului, schimbând cursul acțiunii sale care a fost intenționat inițial. Din scrisoarea lui Dostoievski către Katkov din 8 octombrie 1870, referitoare la trimiterea primei părți a „Demonii”, aflăm exact în ce a constat această schimbare. a sugerat Dostoievski în ultima parte a romanului

să se opună „figurelor sumbre” cu o serie de tipuri pozitive, printre care, în special, episcopul Tihon, al cărui prototip era Sf. Tihon Zadonsky. Chiar și atunci, în timpul scrierii primei părți a „Demonii”, Dostoievski i s-a prezentat imaginea înaltă a „călugărului rus”, care și-a găsit întruchiparea finală abia zece ani mai târziu în „Frații Karamazov”. În capitolul publicat din „Demonii”, această imagine este subliniată doar pe scurt. Tikhon nu participă la acțiunea romanului, el se află în afara tragediei descrise în el și întregul său rol se rezumă la a scoate și mai mult trăsăturile lui. protagonistul, romanul, atât de opus lui. Că în sine imaginea ideală a călugărului rus nu era prea potrivită pentru a fi un participant activ la acțiunea romanului, este evident din faptul că, în încercările ulterioare, această imagine

rămâne exact în afara acțiunii tragediei. Astfel, în Adolescentul, Makar Alekseevichevich este înfățișat ca un rătăcitor, a cărui apariție luminează de fiecare dată cu strălucire atât acțiunea, cât și eroii romanului, dar are puțin efect asupra lor, și chiar asupra bătrânului Zosima, în imaginea căruia acest plan. a scriitorului și-a primit întruchiparea finală și perfectă, rămâne pe de altă parte ca acțiune empirică și metafizică a tragediei descrise în Frații Karamazov, în ciuda influenței pe care a avut-o asupra caracterului și soartei celui mai tânăr erou al său, Alioșa. Suntem datori pentru omisiunea forțată a Mărturisirii din posesori prin faptul că Dostoievski și-a abandonat planul inițial de a-l include pe Tihon în acțiunea romanului și că Posedatul a rămas astfel o tragedie pură a răului. Planul lui Dostoievski de a se opune răului cu o „imagine maiestuoasă a bunătății" a beneficiat doar de asta: pentru de-

În cei zece ani care au trecut de la posedați la frații Karamazov, imaginea „călugărului rus" a crescut în sufletul lui Dostoievski, s-a maturizat și și-a putut primi întruchiparea perfectă în fața bătrânului Zosima. Pe de altă parte, nu avem niciun motiv să presupunem că omisiunea „Mărturisirii" a schimbat cel puțin într-un fel caracterul și soarta lui Stavrogin, așa cum cred V. Komarovich și A. Bem. Stavrogin", care ar fi existat în cartea autorului. minte înainte de omiterea forțată a „Mărturisirii", ci doar includerea în schița generală a „Demonilor" a acelui „șir de figuri pozitive" care a constituit cu adevărat intenția inițială a scriitorului. Dacă Dostoievski s-a împăcat în cele din urmă cu omiterea capitolului și nu l-a inclus din nou într-o ediție separată a romanului, a fost doar pentru că ideea pozitivă pe care dorea să o exprime în imaginea „călugărului rus" era prea dragă el, iar el n-a vrut-o, în felul lui.propria lui mărturisire, stricat de acea descriere superficială a ei, care este dată doar în capitolul omis *). Astfel, el nu a restaurat acest capitol de dragul imaginii lui Tihon din el care nu l-a satisfăcut și nu pentru că imaginea lui Stavrogin din el ar contrazice imaginea lui Stavrogin din roman. Ca să zic așa, i-a sacrificat pe Stavrogin de dragul lui Tikhon - viitorul Zosima.

De fapt, presupunerea că Dostoievski a eliberat Mărturisirea „din temelii interne" este strâns legată de o anumită interpretare a Mărturisirii. Cercetătorii care apără acest punct de vedere văd în „Mărturisire" un act sincer de pocăință și credință, deschizând, într-adevăr, o nouă viață înaintea eroului romanului din

♦) Mier. scrisoare către Maikov din 9. X. 1870 - Scrisori, I, 291.

în spiritul intrigii din Viața unui mare păcătos de Dostoievski, niciodată scrisă, lucrare la care a fost întreruptă de Posses. Cu toate acestea, nu există nimic mai pervers decât o astfel de interpretare. În primul rând, contrazice brusc cuvintele naratorului „Demonii", care își exprimă, fără îndoială, opinia autoarei însăși. „Acest document, după părerea mea, vorbește despre Spovedanie, povestitor, o afacere inutilă, afacerea unui demon care a luat stăpânire pe acest domn. Este ca atunci când cineva care suferă de dureri acute se aruncă în pat, dorind să-și găsească o poziție pentru a se ușura măcar pentru o clipă. Nici măcar să uşureze, ci doar să înlocuiască, fie şi pentru o clipă, suferinţa anterioară cu alta. Și aici este deja înțeles nu la frumusețea sau caracterul rezonabil al situației. Ideea principală a documentului este

o nevoie teribilă, neprefăcută de pedeapsă, nevoia unei cruci, a unei execuții la nivel național. Și între timp, această nevoie de cruce este încă în persoana care nu crede în cruce - „și doar aceasta constituie o idee”, așa cum a spus odată Stepan Trofimovici într-un alt caz, totuși. Pe de altă parte, întregul document este în același timp ceva violent și nesăbuit, deși aparent a fost scris într-un alt scop. Autorul declară că „nu a putut” să scrie că a fost „forțat”, iar acest lucru este destul de probabil: ar fi bucuros să treacă această cupă dacă ar putea, dar chiar nu pare să fie în stare>, și a apucat doar o oportunitate convenabilă pentru o nouă furie. Da, pacientul se aruncă în pat și vrea să înlocuiască o suferință cu alta - iar acum lupta cu societatea i s-a părut cea mai ușoară poziție și îl provoacă. Într-adevăr, în însuși faptul unui astfel de document, se prevede o nouă provocare, neașteptată și ireverentă pentru societate. Aici ar fi doar mai rapid să întâlnești inamicul „...
El crede la fel despre „Confesiunile lui Stavroga-

pe „și Tikhon. „Dacă a fost într-adevăr pocăință și într-adevăr un gând creștin”, spune el, după ce a citit „documentul”. „Ai fost lovit până la viață și moarte de suferința făpturii jignite de tine: se presupune că este, mai este speranță în tine și ai căzut pe un drum mare, un drum nemaiauzit: să execută-te în fața lumii întregi cu dizgrația pe care ai meritat-o. Te-ai întors la judecata întregii biserici, deși nu crezi în biserică; deci am inteles? Dar se pare că deja urăști și disprețuiești dinainte pe toți cei care citesc cele scrise aici și ne cheamă la luptă. „O, ceea ce ai nevoie nu este o provocare, ci o umilință exorbitantă și umilință. Este necesar să nu-ți disprețuiești judecătorii, ci să crezi cu sinceritate în ei, ca într-o mare biserică, atunci îi vei învinge și îi vei întoarce spre tine prin exemplu și vei contopi în dragoste. Dar Stavrogin în Confessions este departe de orice iubire. Mărturisirea lui este un act de mândrie, nu de smerenie, este o provocare, nu umilință, nu este în stare să-și depășească singurătatea și „smecheria” pe care o simte față de vecini. De aici această „frica de ridicol”, care, potrivit lui Tikhon, îl va „ucide”. De aceea îl descurajează pe Stavrogin să-și publice pliantele. „Te lupți cu dorința de martiriu și sacrificiu de sine; depășește această dorință a ta, lasă deoparte hârtiile și intențiile tale și atunci vei depăși totul. Pune-ți toată mândria și demonul de rușine. Încheiați învingător, veți obține libertatea.
În cele din urmă, Stavrogin însuși este pe deplin conștient de ceea ce reprezintă mărturisirea lui în adevărata ei esență. „Poate că te-am mințit foarte mult despre mine”, repetă brusc Starogin cu insistență, „nici măcar nu mă cunosc încă... Totuși, cum îi numesc cu grosolănia mărturisirii mele, dacă ai observat deja provocare?

Deci este necesar. Merită.” - „Deci, urându-i, îți va deveni mai ușor decât dacă accepti regretul de la ei?” Tihon îi răspunde, astfel încât în curând, cu o expresie de cea mai puternică durere, exclamă: „Văd... văd, parcă în realitate, că tu, bietul tânăr mort, nu ai stat niciodată atât de aproape de un nou și crimă și mai puternică ca în acest moment.” Stavrgin chiar tremura de mânie și aproape de spaimă. — Nenorocit de psiholog! s-a întrerupt brusc de furie și, fără să se uite înapoi, a ieșit din celulă.

De fapt, când Stavrogin i-a predat paginile mărturisirii sale lui Tihon, el știa deja cu siguranță că chiar în acel moment soția lui va fi ucisă de unul dintre „demonii săi”, condamnatul Fedka și, în plus, ucisă la propriu. cuvânt. El știa asta, știa și că era un adevărat criminal și totuși nu a ridicat un deget pe un deget pentru a preveni crima. La fel ca și uciderea tatălui său de către Ivan Karamazov, uciderea lui Stavrogin a Piciorului șchiop este o consecință a mândriei și a indiferenței spirituale. Dar dacă în cazul lui Ivan Karamazov a fost un bine care s-a transformat în rău, în bine abstract sub forma unei legi morale a rațiunii care îl disprețuia pe aproapele și îl condamna, atunci Stavrogin își ucide soția, ca un jucător care nu mai spera la nimic. în viitor şi totuşi este în disperare.aşteptând chiar şi un miracol imposibil. În această ultimă crimă a lui, Stavrogin apare ca aceeași încarnare pură a răului: disprețul său față de aproapele său, singurătatea sufletului său, minciuna pe sine și descurajarea, transformându-se în disperare - toate aceste forțe mortale ale sufletului său decurg din același. sursă, fiind consecințe necredința inimii, ca depărtare de Dumnezeu.
Pentru cel care înțelege adevăratul ÎNȚELECȚIA lui IS-

se comportă Stavrogin, întrebarea dacă Stavrogin a comis cu adevărat crima împotriva fetei descrise în ea pierde orice sens. La urma urmei, el „a avut multe amintiri, poate chiar oameni mult mai rele în fața instanței” și, prin urmare, există suficiente motive pentru mărturisire, indiferent de episodul cu Matryoshka. De asemenea, este complet greșit să facem ca posibilitatea salvării lui Stavrogin să depindă de faptul săvârșirii sau necomiterii acestei infracțiuni. Într-adevăr, conform convingerii profunde a lui Dostoievski, ale cărui gânduri în acest caz sunt exprimate de Tihon, chiar și cea mai îngrozitoare crimă va fi iertată de Hristos - „dacă vei realiza asta, iartă-te pe tine însuți.” reconcilierea cu tine însuți și iertarea pentru tine însuți, atunci chiar și atunci El îți va ierta marea intenție și suferința: căci nu există cuvinte, nici gânduri în limbajul omenesc care să exprime toate căile și motivele lui Arana, „până când căile Lui nu ni se vor dezvălui în realitate”. Cine Îl îmbrățișează pe El, imensul, care înțelege totul infinit. Potrivit lui Dostoievski, Dumnezeu este mai presus de bine și de rău, iar această idee de bază a teologiei negative este exprimată în acest caz de Tihon pentru a-i arăta lui Stavroghin calea mântuirii care este posibilă și pentru el*).
Dragoste
*) Prin urmare, este complet greșit să presupunem că „în ochii lui Dostoievski, violul unui copil este o crimă pentru care nu există iertare, nici măcar după cea mai înaltă ordine divină”, după cum afirmă A. Dolinin (articol citat). , p. 305). Ideea că iubirea divină, fiind infinită, depășește însăși contradicția dintre bine și rău, Dostoievski o dezvoltă mai detaliat în Frații Karamazov. Pentru o strânsă legătură între această idee preferată a lui Dostoievski și „teologia negativă”, vezi, pe lângă articolul meu citat mai sus, și articolele mele „Despre însemnările postume ale lui Dostoievski” „Lupta utopiei și autonomia binelui în viziunea asupra lumii”. a lui Dostoiev aro si Vl. Solovyov „(Modern. Zap., Cartea. 39, 45-46). Aceeași idee a fost pusă la baza remarcabilei sale cărți „Numirea unui bărbat” (1932) de N. A. Berdyaev, care se apropiase deja de ea în lucrarea sa „Viziunea asupra lumii a lui Dostoievski”, Berlin, 1923.

A lui Dumnezeu este infinită și nu există nicio crimă pentru care ea să nu poată ispăși. Stavrogin este condamnat nu pentru că a comis o crimă pentru care se presupune că nu există „iertare”, ci pentru că absența completă a iubirii în el și imposibilitatea pentru el de a depăși singurătatea în care l-a împins mândria, îi sunt tăiate fiecare. calea către Dumnezeu, ca spre a ierta iubirea nesfârșită. Adevărat, Stavrogin este chinuit de „conștiința iubirii neîmplinite”, iar mintea lui îl împinge să accepte teoretic existența lui Dumnezeu, cu toate acestea, nu crede în Dumnezeu cu inima, nu are organul cu care să se simtă unit. aproapele lui și cu Dumnezeu în dragoste, adică nu are o credință efectivă (practică) în Dumnezeu, care singură este credința adevărată. Nu se simte conectat vital cu Dumnezeu, Stavrogin se vede în puterea diavolului. Simte prezența vie a diavolului, o vede cu ochii în fața lui, deși mintea îi interpretează diavolul său ca pe o halucinație. Astfel, atitudinea lui Stavrogin față de diavol este direct opusă atitudinii lui față de Dumnezeu: cu diavolul, a cărui realitate mintea lui refuză să o recunoască, el se simte legat de întreaga sa ființă; dimpotrivă, îl neagă pe Dumnezeu cu toată ființa sa, deși „conștiința iubirii neîmplinite” îi face mintea să recunoască existența lui Dumnezeu. Deznădejdea și conștiința sa de moarte nu este altceva decât sentimentul începutului morții, la care a căzut, rupându-și legătura cu începutul iubirii și al vieții. Învierea sufletului se realizează, potrivit lui Dostoievski, nu printr-un „catehism al unei noi credințe” și nici măcar printr-o „răsărire bruscă” sau o „ispravă eroică” separată, ci pentru a învia sufletul este nevoie de „ ceva mai dificil - un serios

și muncă morală îndelungată, perseverență în dragoste. Altfel, „lucrarea diavolului va ieşi din lucrarea îngerească”.
Stavrogin știe asta la fel de bine ca și Tihon, știe că este „condamnat” și, prin urmare, în loc să se bazeze pe iubirea divină, se grăbește în toate direcțiile, așteptând un miracol fie din mărturisirea lui, fie din dragostea Lizei, fie din mila lui Dasha. pentru el – ca un jucător de noroc a cărui ultimă speranță nu stă în el însuși și nu în Dumnezeu, ci în „întoarcerea roții”. Așa cum adevărata credință în Dumnezeu, care își are izvorul iubirii, este viața, tot așa și credința în diavol, fiind rezultatul unei dispariții perfecte a iubirii într-o persoană, este decăderea spirituală a unei persoane și moartea lui. De aceea Tihon spune că ateul perfect este mai înalt decât cel care crede în diavol fără credință în Dumnezeu, căci credința în diavol fără credință în Dumnezeu este indiferența sufletului și moartea lui. „Ateul desăvârșit, așa cum îți dorești, dar încă stă pe penultima treaptă superioară către cea mai desăvârșită credință (dacă o va păși acolo, sau nu), dar indiferentul nu mai are nicio credință, cu excepția unei rea frică." Acesta este sensul cuvintelor din revelația lui Ioan, pe care Tihon le citește lui Stavroghin la insistențele lui: „Și scrie-i Îngerului Bisericii din Laodiceea: aceasta spune Amin, un martor credincios și adevărat, începutul creației lui Dumnezeu: Îți cunosc faptele; nici rece, nici cald. Oh, ai fi rece sau fierbinte. Dar, din moment ce ești cald, și nu cald sau rece, te voi vomita din gură. Căci zici: sunt bogat, m-am îmbogățit și nu am nevoie de nimic; dar nu știi că ești nenorocit și sărac, și sărac, și orb și gol...".
S. Gessen.

ZAVET ST. KN. VLADIMIR

Abia începem să privim cu atenție imaginea instructivă a părintelui neamului nostru în trup și în duh, după chipul Sf. carte. Vladimir. Tocmai începem să deslușim și să înțelegem sfintele Lui precepte. Trăsăturile binecunoscute ale faptei sale vieții se profilează în fața noastră cu o grandiozitate și o semnificație din ce în ce mai mari. Încă mai trebuie să studiem mult cu mintea și inima „Marele Kagan” al nostru, Egal cu Apostolii Vladimir, iar acest studiu ar trebui să rezulte nu în coloane din ziare, ci în volume. Aici și acum, să atingem un indiciu al unei singure fațete a slujirii sale pământești. Aș dori să atrag și mai mult atenția asupra celor deja cunoscute și notate în mod repetat, pentru a sublinia cu o tăietură și mai profundă.

Sfântul prinț a zguduit inimile contemporanilor săi și, ceea ce este deosebit de semnificativ, inimile oamenilor de rând, cu ospitalitatea sa generoasă, dragostea de sărăcie. Ce este asta? Obiceiul princiar de a-și răsfăța alaiul, o relicvă a desfrânării păgâne, generozitate personală, natură rusă largă? Poate mănâncă puțin din toate. Dar acest lucru nu este interesant și nu explică principalul lucru, cât de neinteresanți sunt, în general, nenorocitul de trezi, se presupune că singurele explicații științifice ale fenomenelor spirituale. „O persoană sinceră nu acceptă ceea ce este de la Duhul lui Dumnezeu”. Principalul lucru în acest fenomen nu este din trup și din cauzele exterioare, ci din Duhul lui Dumnezeu, Care, după mărturia Sfântului Nestor, cea mai de preț pentru noi, l-a adus în mod miraculos pe Domn. Vladimir la Sf. fonturi. Și, „scuturând orbirea spirituală și fizică din ea”, Sf. Vladimir, conform cuvintelor mitropolitului Il-rion, „a fost aprins în duh și a dorit în inima lui să fie creștin și să convertească întregul pământ la creștinism”. A dorit cu bunăvoință să împlinească legămintele Evangheliei, nu numai în nume, ci și în fapt. Toți martorii, apropiați, aproape contemporani ai Sf. prinț, într-un glas vorbesc despre ceva în acest sens, cu totul extraordinar, ieșit din comun. Mnih Jacob și sfințenia cărții. Vladimir nu consideră necesar să se dovedească din miracole postume, - așa că este de la sine înțeles din a lui

alte fapte extraordinare: „din fapte a cunoaște, și nu din minuni”. Ce este neobișnuit la St. Vladimir? M. Hilarion îl laudă astfel: „Bucură-te, învăţătorul şi îndrumătorul nostru al bunei credinţe! Erai îmbrăcat cu adevăr, încins cu putere, încununat cu sens și împodobit cu pomană, ca o grivnă și ustensile de aur. Căci tu, cap cinstit, erai haine goale, erai hrănitoarea celor flămânzi, erai răcoare pentru cei însetați, erai ajutorul văduvelor, erai mai liniştit al rătăcitorilor, erai acoperirea celor fără adăpost, erai cel mijlocitor al celor jignit, îmbogățitor al săracilor. Aceste cuvinte ar putea părea chiar o retorică lăudabilă dacă nu ar fi aprofundate și luminate de alte date. Caracteristic aici este decorul „pomanei” sau filantropiei Sf. prinț printre virtuțile sale domnești, și nu doar personale: „adevăr și putere”. Și filantropia este asemănată cu regaliile princiare - grivne și embleme care împodobesc pieptul domnitorului și exprimă sarcinile ideale ale serviciului său, conform actualului - programul său de guvernare. Într-adevăr, ceea ce spune cronica nu este doar caritatea personală a prințului. Aceasta este asistență socială la scară de stat. „Comandă”, citim în cronică: „fiecărui prinț sărac și nenorocit, vino la curte și strânge toate nevoile - băutură și mâncare și din sute de

kuna” (adică o pensie bănească de la trezorerie). „Aranjați serekul: „de parcă cei slabi și bolnavi nu pot împărtăși curtea mea” - le-a ordonat să construiască un țăruș și un depozit de pâine, carne, pește, diverse legume, miere în butoaie și kvas în drutil, să poarte în jur. oraș, întrebând unde este durerea -niy și cerșetor, nu poți merge? Le voi da la nevoie.” Ca să nu avem vreo îndoială că această filantropie princiară nu se limitează la capitală sau la limitele moșiilor palatului, fiul meu James, referindu-se la această problemă, explică cu siguranță că Sf. Vladimir a stabilit acesta ca un sistem decisiv în întreg statul, inclusiv în zonele rurale. „Mai mult, prințul Volodimer făcea de pomană: chiar dacă cei slabi și bătrâni nu pot ajunge la prințul curții și trebuie să o ia, atunci trimite-i la curte; Fericitul Prinț Volodimer dă toate nevoile celor slabi și bătrâni, Și nu pot spune multe din pomana lui; nu numai în casa lui făcând pomană, ci și în tot orașul, nu numai la Kiev, ci în tot pământul rusesc, și în orașe și în sate, făcând milostenie peste tot, îmbrăcându-se dezbrăcat, hrănind lacomi și lacomi la lipire, pace ciudată. de milă; cerșetorul și orfanii și văduvele și orbii și șchioii și cei harnici sunt toți milostivi și se îmbracă și se hrănesc și beau.

Martorii istorici relatează cu uimire entuziastă nu numai despre amploarea acestei experiențe de decizie creștină

problema socială de sus, în cadrul întregului stat, prin voința monarhului creștin, dar și despre motivele acestuia, care șochează și gândirea creștină. Viețile sfinților sunt pline de uimire în fața hotărârii eroilor spirituali - doar auzind cuvântul Evangheliei în biserică, lasă totul, ia-ți crucea și urmează-L pe Hristos. Cronica relatează și despre carte. Vladimir: „Pentru că iubesc cuvintele unei cărți; Am auzit o singură evanghelie ca aceasta: fericiți cei milostivi, de parcă vor avea milă; și pachete: vindeți-vă numele și dați săracilor; și haite... Auzind acestea, a poruncit tuturor săracilor și nenorociților, ”etc., pe care le-am citat deja mai sus. Mitropolitul Ilarion spune același lucru, că Sf. prințul „nu pune înainte de a auzi ceea ce s-a spus, ci prin faptă după auzire”, adică nu a vrut să lase cuvintele Evangheliei doar pentru a fi pe placul urechii, ci a hotărât să le pună în practică.

Ne putem imagina cum această experiență nemaiauzită trebuie să fi lovit imaginația poporului păgân - pentru a satisface fiecare nevoie din întregul stat! Ce perturbare avea să aibă loc în sistemul economiei și finanțelor de stat! Nu degeaba legenda și epopee și-au amintit atât de generozitatea prințului afectuos - Soarele Roșu. „Denerozitatea și pomana voastră”, spune M. Hilarion, „și acum amintiți-vă de esența oamenilor.”

Același Mitropolit Ilarion ne informează că Sf. Vladimir, „adunându-se deseori cu noii părinți, episcopii noștri, cu mare smerenie, s-au sfătuit cu ei cum să întemeieze această lege în rândul oamenilor care îl cunoscuseră de curând pe Domnul”. Acest lucru nu poate fi înțeles altfel decât consultări cu ierarhia nu numai pe probleme misionare, ci mai degrabă pe probleme de punere în aplicare a „legii” creștine a întregului stat, ca o consultare cu privire la realizarea fezabilă a împărăției lui Hristos pe pământ. Îndrăzneala intențiilor Sf. prinț în această direcție este confirmată și de cronică. Infuzat cu spiritul Evangheliei, Sf. Vladimir a experimentat în conștiința sa cu toată puterea antinomia morală a puterii de stat și a iertării personale. Era obosit de datoria sabiei executante. Și episcopii au trebuit să-i

liniștească conștiința sensibilă: „În timp ce Volodimir trăiește în frica lui Dumnezeu și s-a înmulțit în luptă, iar episcopii au hotărât lui Volodimer: iată, tâlharii s-au înmulțit, de ce nu-i executați? El le-a spus: Mi-e frică de păcat. Ei i-au hotărât: ai fost rânduit de Dumnezeu ca să fii executat de rău, iar binele spre milă; să merite execuția unui tâlhar, dar cu un test. Volodimer, a respins-o pe vira, începând să execute tâlharii.
Sfântul Vladimir nu a căzut în sectarism și s-a supus sfatului înțelept al bisericii, care nu recunoaște introducerea forțată.

normele Evangheliei în viață prin mecanismul coercitiv al statului. El nu și-a transformat într-o lege moartă măsurile sale filantropice largi, îndemnate personal de dragostea sa creștină arzătoare. El nu a creat o caricatură a statului creștin, ci a împlinit poruncile lui Hristos în limitele sale, în măsura în care lui personal, binecuvântatul conducător, i s-au dat darurile Duhului „ajutor, control” (G Cor. 12, 28).). Ca moștenire pentru succesorii săi, St. Vladimir nu a lăsat nicio lege fundamentală schimbată radical, lăsându-i să fie slujitorii lui Hristos în măsura darurilor lor spirituale. Iar sfinții săi fii Boris și Gleb nu au fost reformatori sociali, ci mai degrabă asceți și cărți de rugăciuni, împlinind preceptele lui Hristos într-un stil diferit.
Astfel, la începutul creștinismului rus, a existat un moment de impuls excepțional spre împlinirea idealului evanghelic, asemănător impulsului bisericii primitive din Ierusalim spre comuniunea de proprietăți cu sacrificiu de sine. Impulsuri similare în rândul sectanților - montaniști, paulicieni, valdensi, anabaptiști au dus la perversiuni ale fanatismului și despotismului, căci ei au căzut din călăuzirea înțelepciunii pline de har a Bisericii și s-au supus voinței și mândriei umane. Nu a fost așa în viața comunității creștine timpurii și în lucrarea Sf. Vladimir. Acestea au fost impulsuri supuse voinței Duhului Sfânt și în măsura adevăratei iubiri libere a lui Hristos. Și, ca suflarea Duhului Sfânt, aceste realizări miraculoase au venit și au plecat, ca viziunile și promisiunile împărăției lui Hristos, fără a fi împietrite într-o lege falsă, încălcatoare. În biserica primordială a fost o epocă a darurilor extraordinare. Iar istoria inițială a Bisericii Ruse a fost luminată de raza plină de har a împărăției lui Hristos, care a trecut prin marea inimă a lui Vladimir, cel Mare, nu numai prin titlu, ci și prin „darul ajutorului, călăuzirii” plin de har. ” trimis la el (1 Cor. 12, 28). Și Sf. prinţul nu s-a împiedicat pe drum. Cu 1000 de ani înainte de L. Tolstoi, el în mod responsabil, stând la curtea prințului, a experimentat antinomia sabiei și a acceptat tragedia ei în inima sa la sugestia bisericii. În mod similar, cu exact 1000 de ani înaintea celor mai noi seducătoare cu pâinea Sf. Vladimir a făcut tot ce a putut pentru a-i ajuta pe frații mai mici, ca organizator și reformator al statului, și nu a vărsat un râu de sânge și nu a încătușat poporul în numele „egalității și fraternității” în lanțul sclaviei, precum „iubitorii poporului” anticreştini din zilele noastre.
În zilele noastre de ispite apocaliptice ale lumii și ale maselor ruse prin putere, pâini și miracole ale tehnologiei, problema socială mondială, cu toate ispitele ei, s-a confruntat în mod inevitabil cu Biserica Rusă. Botezătorul nostru ne-a dat

un exemplu despre cum să te comporți pe această cale cea mai dificilă. Poporul creștin, conducătorii creștini, autoritățile creștine trebuie în primul rând să facă tot posibilul pentru a duce la îndeplinire în toate aspectele vieții națiunii legămintele iubirii evanghelice, pentru a organiza lucrarea iubirii frățești creștine la nivelul tehnologiei sociale contemporane. . Dar oamenii și autoritățile pot îndeplini în mod drept această lucrare numai în măsura în care dragostea lui Hristos este dată în inimile creatorilor și interpretilor înșiși. Fără această temelie spirituală, fertilă, simpla mecanică a bunătății se transformă într-o faptă neputincioasă, falsă și rea. Asistența socială creștină poate fi liberă numai în interior. Nu un creștin particular a reușit să se comporte în acest fel, ci suveranul întregului pământ rusesc. Mărturia lui către noi: creștinizarea vieții publice nu se află pe căile violenței interne ale sectarismului și ale violenței exterioare ale comunismului, ci pe căile înțelegerii bisericești a libertății creștine.
Este de la sine înțeles că între exemplul Sf. Vladimir și posibilitatea „imitării” lui în vremea noastră stă un întreg abis în diferența de epoci. Doar oamenii naivi, care așteaptă restaurarea în zilele noastre a teocrației patriarhale, pot visa să repete literalmente ceea ce este deja unic datorită caracterului irevocabil al evoluției istorice care a avut loc. Cronologic, biserica a întârziat să ia inițiativa în această chestiune. Dar niciodată nu va fi prea târziu pentru a aduce în mijlocul relațiilor sociale, chiar străine, spiritul său transformator, corectarea morală pe căi interne: prin inima participanților credincioși la construcția socială, fie că vor fi indivizi, fie că vor fi speciali. comunități, sau corpuri deja existente ale bisericii sub forma ierarhiei sale, catedrale, etc. Aceste căi nu sunt închise ei sub nici un sistem. Chiar și într-o închisoare comunistă, razele atotpătrunzătoare ale iubirii lui Hristos, pe nesimțite pentru ochii necredincioși, înmoaie cruzimea luptei animale pentru existență. Noile vieți ale sfinților, fraților noștri care suferă acolo, ne vor spune multe despre asta. Îndeplinirea legământului Nașului nostru - carte. Vladimir stă pe responsabilitatea nu numai a monarhului teocrat, incredibil în vremea noastră, ci pe responsabilitatea tuturor, membri ai Bisericii Ortodoxe, sub toate regimurile politice și sociale care trebuie să se întâmple. Și sub cezarismele de acum la modă și sub republica democratică de modă veche și sub despotismul social la modă și sub inițiativa privat-economică de modă veche, noi, în poziția noastră social-politică, nu avem dreptul moral să uităm testamentul nostru. primul

Constructor creștin al pământului rusesc. Suntem obligați, mutatío mutandis, să o continuăm în cele mai noi forme de activitate socială creștină.
Pământul rus, și odată cu el și Biserica Rusă, nu pot decât să fie purtători de „mare conștiință”. Tirania actuală a conștiinței este doar o obsesie temporară. Tipurile de rase și culturi existente s-au format în milenii preistorice și rămân în mare parte neschimbate. 15 ani de reeducare perversă nu vor schimba profunzimea spirituală a geniului rus. Își va aminti de strămoșul culturii sale, un om de mare conștiință, Sf. carte. Vladimir și va arde de dorința de a-și îndeplini legământul.
A. Kartashev.
Paris 1 aug. 1932

ÎN CĂUTAREA TRADIȚII ORIGINALE A EVANGELIEI.
În primele trei sferturi ale secolului al XIX-lea, fiecare dintre cei mai importanți istorici ai originilor creștinismului a căutat să-și creeze propria imagine despre Isus, să-și scrie propria „viață a lui Isus”. Părea că acest efort enorm (Leben Jesu Forschung) s-a încheiat într-un fel de faliment și dezamăgire: s-a recunoscut că din punct de vedere istoric Isus era de neatins, evaziv. Până la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. efortul a fost transferat la critica surselor, adică a textelor evanghelice. Apoi, lăsând deoparte Evanghelia a patra, privită ca ceva special, au ridicat și au început să discute cu pasiune problemele autenticității, data și autorii celorlalte trei evanghelii („problema sinoptică”): superioritatea lui Marcu asupra lui Luca și Matei. ; re-crearea presupusei surse Q (Quelle), care se presupune că a fost cea mai veche sursă a scrierilor Evangheliei; existența lui Matei în aramaică, Marcu 1 și înainte. Luca, precedând textele acum existente ale Evangheliilor sinoptice. În jurul anilor 1905-6, a avut loc o revoluție. Critica surselor a fost mai puțin interesantă, totul părea a fi spus pe acest subiect, iar despre persoana lui Isus s-a discutat din nou. Nu că ar trebui să-și scrie biografia, așa cum au făcut cândva Strauss și Renan, ci să compari viața Lui cu niște opinii noi. Acesta este momentul în care „eshatologii” (John Weiss, Schweitzer) i-au declarat război „Hristosului protestantismului liberal” (Richl, Harnack etc.), în numele restaurării lui Iisus moralistul religios „împărăția lui Dumnezeu”. înlăuntrul tău”, Iisus vestitorul sfârşitului lumii şi al catastrofalei împărăţii Dumnezeu. În același timp, istoricii comparați, sincretiștii, mitologii desfășurau un alt atac sub semnul metodei religios-istorice (religiongeschichtliche méthode „și studiul

culte de mister, gata să facă din Iisus un pur reprezentant al legendei colective în asemănarea lui Atys sau Mithras. După marele război, vântul s-a întors din nou. Deși există încă unele controverse în jurul identității lui Isus (atenția trezită de cărțile lui Kushu și Eizler sunt dovada acestui lucru), dar cele mai noi și mai vii lucrări sunt în prezent inspirate de căutarea surselor (1).
Această căutare a surselor este profund diferită de critica anterioară a Noului Testament. Și astăzi, la fel ca acum douăzeci de ani, întrebarea era să găsim tradiția evangheliei „originală”; dar pentru majoritatea istoricilor și exegeților, cuvântul „original” și-a schimbat sensul. Într-o perioadă în care oamenii căutau originalul scris al Evangheliei, Urewangelium, astăzi ar dori să ajungă la prima Evanghelie orală. Întrebarea nu este de a determina autorii, datele, împrejurările înregistrării scrise a tradiției (cum a fost în „problema sinoptică”), ci de a urmări dezvoltarea, formarea acestei tradiții - das werden der Tradition - ci ea. fixare scrisă. Dacă presupunem că perioada minimă de treizeci de ani s-a scurs între moartea lui Isus și compilarea primei date a Evangheliilor sinoptice și, pe de altă parte, considerăm că nici Marcu, nici Luca nu au fost spectatori ai evenimentelor pe care le descriu, sau cel puțin din unele dintre aceste evenimente și că au fost obligați să folosească parțial informațiile deja existente, atunci devine fără îndoială că tradiția orală, stabilă în principalele sale trăsături și recunoscută ca autoritară în comunitatea creștină timpurie, a precedat scrisul. . La această re-

creare a tradiției orale - retragerea în depărtarea timpului - critica modernă a surselor se abordează în moduri diferite, dar coincidente. Printre căutările de acest tip, forma-geschichtliche Schule ocupă locul principal. Dintre maeștrii acestei școli „morfologico-istorice” ar trebui să numiți M. Dibelius, R. Bultmann, M. Albertz, G. Bertram, K. L. Schmidt. Pentru o mai bună înțelegere a lucrărilor formgeschichtliche Schule, ar merita să citiți cartea lui Dibelius despre istoria formelor literare ale Evangheliei 2) și cartea lui Bultmann despre istoria sinopticului.

1) Etapele succesive ale criticii vor fi dezvoltate mai detaliat în lucrarea despre Iisus din Nazaret după date istorice, care vor apărea în viitorul apropiat, sub aceeași semnătură, în editura YMCA-PRESS

2) Di beli us. Die formgeschichte des Evangeliums, Tubingen, 1919.

tradiții (1). Dibelius a publicat și o bibliografie a lucrării grupului său până în 1929 (2).

Formgeshichtliche Schule are un dublu scop: unul constituie elementele formei, iar celălalt se referă la istorie. Pe de o parte, această școală urmărește să definească formele literare, adică să spargă în categorii literare cunoscute diferitele piese sau „unități” din care sunt compuse Evangheliile sinoptice. Pe de altă parte, ea dorește să contureze istoria acestor categorii, aceste genuri literare și să formuleze legile dezvoltării lor. O astfel de metodă, desigur, implică faptul că Evangheliile sunt privite ca un mozaic, ca compoziții separabile, din care pot fi extrase unități, ca și cum ar trăi o viață independentă. Cu această înțelegere, întrebarea autorului își pierde parțial sensul. Numai materialele considerate separat sunt importante. Este posibil ca aceste materiale să fi existat înainte de gruparea lor, înainte de a fi consemnate în scris și ca în viitor, prin intermediul lor, să se ajungă la tradiția originală, orală.

Dezvoltarea formelor evanghelice literare a fost realizată de formgeschichtliche Schule în detaliu și extrem de sistematic. Ea distinge două elemente principale: „discursuri” și „povestiri”. Discursurile sunt împărțite în trei secțiuni. În primul rând, „apoftegme”, adică zicale reprezentând unitatea de sens și incluse într-o scurtă narațiune care servește drept cadru istoric: de exemplu, cuvintele lui Iisus în cazul lui Zaheu sau în episodul acarianului văduvei sărace. . Apoftegmele sunt sapiențiale (înțelepte), apocaliptice sau profetice. Pe o bază diferită, ele sunt împărțite în declarații, încurajări și întrebări. Un alt grup de discursuri este format din „texte legislative”, de exemplu. Cuvintele lui Isus despre ținerea Sabatului. A treia clasă include Ich-Worte, sau declarațiile lui Isus despre Sine. Cât despre povești, acestea includ două grupe: miracole și legende. Categoria legendelor cuprinde toate elementele vieții lui Iisus, care nu au legătură nici cu miracolele, nici cu cadrul istoric îngust al apotegmelor: de exemplu. botezul lui Isus, șederea Sa în pustiu, suferința Sa etc. Prezentăm aici doar principalele trăsături ale clasificării formelor. Formgeschichtliche Schule continuă această diviziune cu adevărat până la un anumit atomism literar.

1) Bultmann. Die Geschichte der synoptichen Tradition, în Forsehungen zur Religion und Literatur desalten und neuen Testaments, serie nouă, voi. 12, Goettingen 1921.

2) Di be li us. Zur Formgeschichte der Evangeli e η, în Theologische Rundschau serie nouă vol. I, 1929, p. 185-216.

Nu este însă suficient să se stabilească clasificarea și nomenclatura unităților evanghelice editoriale. Este încă necesar să se determine separat legile fiecăreia dintre formele literare și apoi să se compare aceste esențe abstracte, aceste forme ideale cu cele care există cu adevărat - și dintr-o asemenea comparație vor apărea indicii ale autenticității și semnificației unităților. luate în considerare în mod special. Luați, de exemplu, apotegma apocaliptică. În primul rând, este necesar să se desemneze legile apotegma apocaliptice în general, în starea de tip literar abstract. Apoi, pentru a compara apotegma apocaliptică pe care am ales-o cu tipul general. Atunci pot fi imaginate trei cazuri: fie vorba anume luată în considerare se potrivește ca caracter și stil genului căruia îi aparține - atunci este declarată o „formulă primară”, o „tradiție autentică”. Sau enunțul studiat se abate cu totul de la tipul general, caz în care este aruncat în întregime. În fine, dacă această zicală coincide parțial și contrazice parțial tipul, atunci se lasă aspecte similare, iar cele contradictorii sunt eliminate sau înlocuite cu trăsături caracteristice tipului pur și astfel „restaurează textul original”. Formgeschichtliche Schule aplică această metodă cu mare rigoare. De exemplu, s-a decis eliminarea din apoftegme a tuturor detaliilor care agravează inutil, iar printre aceste detalii au fost numărate indicații geografice. Rămâne de întrebat - de ce?
Sarcina cea mai scrupuloasă este, desigur, determinarea tipurilor, esența lor, din legi. Formgeschtliche Schule definește formele literare ale Evangheliei printr-o metodă comparativă, comparându-le cu forme similare din literatura evreiască și clasică; acestei dezvoltări se aplică toate posibilitățile filologiei. Cu toate acestea, aceste unități nu pot fi considerate în imobilitate: au o anumită linie de dezvoltare, există legi organice de apariție și distribuție. Formgeschichtliche Schule aplică tradiției evanghelice datele obținute în dezvoltarea poeziei populare epice și lirice (Volksdichtung). Ea încearcă să clarifice condițiile de creștere și schimbare a acestor „povești”, zicători sau povești. Imprumutând expresia folcloristului scandinav Axel Olrik, care a vorbit primul despre biologia saga, Biologie der Sage, ea încearcă să stabilească „biologia” tradiției evanghelice. Pe baza acestei evoluții literar-biologice, formgeschichtliche Schule ajunge la o viziune destul de apropiată de teoriile școlii sociologice franceze. (Durheim, Levy-Bruhl și alții). Ea mărturisește că schimbarea constituenților literari nu este

rezultatul acțiunilor sau contraacțiilor personale ale cuiva, ci expresia unui colectiv care simte, gândește și creează tocmai ca colectiv. Istoria tradiției evanghelice nu este altceva decât o reflectare a istoriei comunității creștine timpurii. În evaluarea textelor, trebuie invariabil să se țină seama de creșterea vitală a comunității creștine și de acțiunea ei – uneori distructivă –. Astfel, colectivul se străduiește în opera sa literară să reducă totul la tipul cel mai accentuat – iar comunitatea creștină a aruncat asupra fariseilor aproape întreaga responsabilitate pentru lupta cu Isus, Urevangelium este în primul rând starea sufletească a Urgemeindei. , comunitatea primară. Dacă da, putem învăța altceva despre Isus? Atingem aici întrebarea fundamentală: ce crede formge-schichtliche Schule despre Isus și sarcina lui? Cu privire la acest punct, cei doi

profesori principali ai acestei școli, Dibelius și Bultmann, nu sunt de acord. Chiar și felul în care au abordat problema relației dintre tradiție și comunitatea creștină timpurie este diferit. Bultmann, cel mai analitic, recurge la materialul evanghelic și prin el dorește să cuprindă tradițiile comunității. Dibelius este mai degrabă un constructor; el se bazează pe obiceiurile și obiceiurile comunității pentru a explica materialul Evangheliei. În ceea ce privește problema lui Isus, Dibelius consideră că formgeshichtliche Schule ar trebui să se limiteze la o dezvoltare literară a terenului pentru istoric, fără a vorbi despre persoana lui Isus și natura vocației sale. Bultmann decide să vorbească. În opinia sa, nu putem ajunge la adevărata cunoaștere istorică despre Isus, deoarece tradiția evangheliei este în esență crearea comunității originare; el subliniază fără milă libertatea cu care comunitatea a elaborat tradiția (die Phantasie der Gemeindeund der Redak-toren...) Înseamnă asta că totul despre Isus este ficțiune? Nu. Există chiar și un criteriu pentru a distinge ficțiunea de real. Încă o dată, formgeschichtliche Schule operează prin compararea datelor existente și a unui prototip formal. Tot ceea ce corespunde tendințelor comunității trebuie privit ca ficțiune; tot ceea ce corespunde caracterului lui Isus, deja definit anterior în trăsăturile sale principale, este considerat autentic. Se spune că proporția acestor trăsături adevărate este foarte slabă. Cu toate acestea, Bultmann crede că are material suficient pentru a crea o anumită imagine a lui Isus. Aceasta este imaginea unui profet eshatologic și moral. Această înțelegere coincide cu „conținutul Ierusalim”, care nu a dispărut complet din tradiția evangheliei, datorită iudeo-creștinilor din dialectul grec, dar ulterior obturat de imaginea „îndumnezeirii”.

omul gol” creat de Marcu, apoi – povești despre miracole, care au fost influențate de păgânism și, în final, de „mitul hristologic” al bisericilor elene pauline (1). - În ceea ce privește numărul de lucrări și distribuția lor, formgeschichtliche Schule este primul care atrage atenția. Dar în timpul nostru aceasta nu este singura încercare de a găsi o tradiție mai veche decât cea înregistrată de compilatorii săi. Este necesar să se indice, cu această ocazie, lucrări recente referitoare la Stil oral (stil oral).

„Paralelismul” poeziei ebraice a făcut de multă vreme obiectul unui studiu serios. Repetări sistematice, „paralele” de gânduri și expresii (de exemplu, în psalmi) au inspirat ideea construcției ritmice a Bibliei: o mare parte din cărțile sacre evreiești puteau fi aranjate în versuri și rânduri, după anumite ritmuri. . (Strophenbau-theorie). Această teorie, aplicată inițial doar operelor poetice ale Vechiului Testament, a fost generalizată și transferată în cărțile istorice ale ambelor testamente. W. Schmidt a publicat o ediție strofică a celor patru Evanghelii (2) Loisy a publicat toate cărțile Noului Testament în formă ritmică (3). G. F. Burney a studiat în special elementul formal-poetic din discursurile lui Isus (4). Dacă vă imaginați că evan-

1) Un fenomen ciudat la prima vedere: Bultmann se învecinează, sincer, cu o mișcare mare, al cărei inspirator este Karl Barth. Cum poate acest critic, ale cărui poziții asupra chestiunii lui Iisus sunt cele numite „radicale”, să adere la doctrinele unei teologii „transcendente”, a unei predestinari stricte, a unei recreații complete a calvinismului? Dumnezeu și om, este greu să găsești un loc pentru Încarnat. Potrivit lui Barthes, Hristos este verticala divină care cade pe lumea orizontală a istoriei: dar se pare că ea străbate această lume

fără să o pătrundă. Dumnezeul lui Bart, la chiar atunci când se deschide în Hristos, rămâne ascuns de Dumnezeu, deus absconditus. Bartianets se extinde la Hristos cu trepidare, dar, parcă, în cazul expunerii. Şi Boltmanul declară că în personalitatea lui izhisus înțelegem complet. „misterioasă" pentru a aduce conștiință religioasă.soții și a provoca în el un imbold la închinare.

2) W. Schmidt. Structura strofică a textului de ansamblu al celor patru Evanghelii n. Modelare. 1921.

3) Loisy. Cărțile Noului Testament traduse din greacă în franceză. Paris, 1922.

4) GF Burney, Potry of Lord nostru. O examinare a elementelor formale ale portretului ebraic în Discursurile lui Isus Hristos, Oxford 1921.

textul gel, ca text ritmic, ca un fel de poem, este firesc să ne gândim că compilatorii au notat un recitativ preexistent. Evangheliile s-ar dovedi a fi lucrări nu de stil scris, ci de stil oral, stil oral. Unitățile de stil oral sunt geste propositionnel (1), o combinație de cuvinte rostite într-o singură respirație și care corespund aproximativ versului liber. Aceste unități constitutive ale vorbirii, fiecare dintre ele având un sens complet, sunt legate între ele, ca prin legături, prin „cuvinte agraf"; repetate, ele protejează conținutul transmis și facilitează munca de memorie. Acestea sunt trăsături caracteristice tuturor creațiilor orale de stil. Zhus, bazându-se pe datele de fonetică, psihologie experimentală și observații ale triburilor primitive, în care stilul oral încă înlocuiește scrisul, a stabilit principalele legi ale stilului oral (2) și a exprimat următoarea propoziție: înainte de lucrările scrise ale sinopticelor, Urewanglium - catehismul primei comunități creștine, a existat sub formă de recitativ ritmic și a fost „citit pe de rost", precum poeziile lui Homer sau chansons de geste.
Zhus trage concluzii de o importanță extremă din această afirmație. Ritmul este gardianul tradiției. Fără îndoială că „citirea pe de rost" în antichitate și Evul Mediu a lăsat un anumit loc improvizației. Dar principalul lucru în recitativ era un nucleu neschimbător, asigurat împotriva abaterilor de cadrul ritmic. Poate de aici rezultă că textele evanghelice reproduc, în toată puritatea ei adevărată, tradiția primei comunități. Mai mult: poate – cât de revoltați ar fi fost exegeții în urmă cu doar un sfert de secol o asemenea afirmație! – că suntem înaintea cuvintelor lui Hristos. Teoriile orale de stil ne conduc spre cele mai „ortodoxe" poziții, cele mai conservatoare. Acest lucru nu este surprinzător când știi că mulți dintre adepții acestei teorii aparțin bisericii romane.
Adevărat, tradiția primară și tradiția Evangheliei, care s-a cristalizat de vremea noastră, sunt separate de o barieră lingvistică. Tradiția originală a fost vehiculată în aramaică; Textele Evangheliilor sunt scrise în limba greacă. Să remarcăm eforturile științifice moderne remarcabile care se străduiesc să stabilească o legătură între Urewangelium Aramaic și traducerile noastre grecești. G. Dalman set

1) Este mai bine să nu traducem această expresie, al cărei sens sperăm că este clar din text.

2) Toate. Le style oral et mnemetechique chez les verb o-m oteurs. Etude de psychologie linguistique, Paris 1925.

sarcina sa, mai ales în cărțile sale die worte Jesu and Jesus-Jeschua, de a recrea originalul aramaic al discursurilor lui Isus (I). În urma lui, mulți exegeți nu se mai gândesc la posibilitatea de a studia textul grecesc al Evangheliilor fără a-l lumina, aproape în fiecare cuvânt, cu referiri la limbajul lui Hristos și al ucenicilor Săi.
Toate aceste eforturi sunt inspirate de o dorință comună de a găsi cea mai veche tradiție. Desigur, ambele au multe – prea multe – decizii a priori, arbitrari, ipoteze, generalizări pripite. Aceste încercări sunt valoroase nu atât pentru realizările lor, cât pentru direcția lor. Din 1920 până în 1932 s-au deschis noi căi pentru critică, s-au pus probleme noi și semnificative. Este permis să ne gândim că aprofundarea acestor întrebări nu se va dovedi inutilă și că căutarea Urewangelium ne va duce dincolo de litera moartă, ne va apropia mai mult de cuvântul viu al lui Isus.
Ieromonah Lev (F și l l e).
Tradus din franceză de N. Gorodetskaya.
1) Vezi nota în care Balmain vorbește despre sine în colecția Die Religionwissenschaft der G ege η -war t, publicată sub redacția lui Erich Stantie, Leipzig 1918.

cărți noi.
contele Hermann de Keyserling. Meditații sud-americane. 1932. Librairie Stock.
O carte genială, probabil cea mai bună dintre cărțile lui gr. Keyser-linga. Se citește cu un interes uluitor, ca un roman filozofic. Acesta diferă ca caracter de Das Spectrum Europas al lui Keyserling. Aceasta este o întreagă cosmogonie, o viziune asupra lumii primordiale, a originilor umanității. Această viziune a avut-o Keyserling în America de Sud. Și în orice caz, această carte este o contribuție valoroasă la psihologia emoțională. Pentru Keyserling, lumile depind de imaginație. Totul este creat de imagini. Cunoașterea nu este cunoaștere prin concepte; dialectica îi este străină. Cunoștințele lui sunt artistice și intuitive. Pe bună dreptate vede în emoție un mod de a cunoaște. Sursa intuițiilor și cunoștințelor lui Keyserling, deloc livrescă. Nu poate fi atribuit niciunei direcții sau școli. Este o persoană foarte liberă, eliberată de orice dogmatism, religios, filozofic, științific, moral, social. Poate că este mai puțin eliberat de dogmatismul social, deoarece în el se simte foarte mult legătura cu aristocrația.
Keyserling este unul dintre acei oameni care au experimentat dezgustul față de civilizația modernă a Europei și Americii de Nord, vrea să evadeze din lumea modernă și caută o altă lume. El este convins că Rusia și Asia urmează aceeași cale de americanizare, raționalizare și tehnizare. Această evadare din lumea modernă poate avea loc în timp și spațiu. Romanticii au fugit în Evul Mediu, Nietzsche în Grecia antică, presocratică. Keyserling se mută în spațiu, fuge în America de Sud și acolo descoperă lumea primitivă și frumusețea ei deosebită. Keyserling are mai multă atenție vieții cosmice și lumii animale în sensul ei filozofic. Și, desigur, există un dar uriaș de observație asupra popoarelor și civilizațiilor,

în asta acum nu are egal. El dezvăluie multiplicitatea tipurilor umane, spre deosebire de unitatea și universalitatea naturii umane, pe care umanismul european le prețuiește atât de mult. Atitudinea de bază a lui Keyserling este naturalistă, dar într-un sens rafinat al cuvântului. Și

asta în ciuda faptului că vorbește constant despre spirit. El este cel mai puternic ca psiholog, și nu ca metafizician. Baza filozofiei lui Keyserling este opoziția dintre spirit și pământ. Spiritul este în esență diferit de natură, dar el pătrunde în viața naturii și o spiritualizează. Rămâne eternul conflict dintre natură și spirit. Ultima problemă metafizică a bazei și sensului lumii nu este rezolvată și nici măcar pusă. Nu se pot căuta ontologii în Keyserling. Puterea lui se află în altă parte. Keyserling se îndoiește chiar de valoarea absolută a căutării adevărului. El crede că cei care caută adevărul nu iubesc frumosul. Cultul adevărului este din grosolănie, cultul frumosului este din minciună. Dar el este totuși obligat să considere drept adevăr ceea ce i s-a revelat, cosmogonia sa, înțelegerea începutului istoriei. America de Sud este doar un pretext pentru a dezvălui originile omului, începutul istoriei. America de Sud - Magna Mater. Lumea sud-americană este numită a treia zi a creației. Acesta este numele celui mai strălucit capitol. Cartea lui Keyserling este foarte intimă, filozofia lui este complet subiectivă, personală. Surprinzătoare este atitudinea lui față de America de Sud și americanii de Sud. Și multe lucruri dau impresia unei contradicții izbitoare. Pe de o parte, este captivat de America de Sud, ca o femeie frumoasă, și caută în mântuirea ei de raționalizarea și tehnizarea vieții euro-americane, speră la o renaștere sud-americană. Și împreună cu asta, descoperirile pe care le face pe pământul sud-american sunt teribile și sumbre. El ne conduce prin cercurile iadului lui Dante. Pentru Keyserling, la început a fost iadul, nu raiul, iar el a fost convins de acest lucru observând natura Americii de Sud și a oamenilor ei, argentinieni, brazilieni etc. Inițial a fost o femeie, nu un bărbat. Dar această femeie este un șarpe, sângele ei este rece, este înșelătoare. Femeia este comediantă. Solul primitiv este rece, ființele primitive aparțin rasei cu sânge rece. Primar este sencibilité și este asociat cu răceala. Abisul inferior, din care a luat naștere totul, este infernal. Omul primitiv nu este un copil, ci o ființă infernală. Răul și urâțenia sunt rădăcinile vieții, binele și frumusețea sunt doar flori. La început a existat frica și foamea, frica de natură și frica de spirit. Răul este produsul fricii. Keyserling deschide bas-fondul întunecat și rămân dominante pentru el. Keyserling consideră că descoperirea sa principală din solul Americii de Sud este descoperirea

acele meleaguri, doar acolo i s-a descoperit. Sângele și pământul definesc istoria. Soarta istorică este controlată nu de oameni spirituali, ci de oameni teluric. Adâncimea sufletului nu este în spirit, ci în pământ. Keyserling creează categoriile psihologice de bază Gana și Delicadeza, preluate din limbajul sud-americanilor. Gana este stratul spiritual primar, opus spiritului. Keyserling a călătorit în Asia, cunoaște un hindus și un chinez. Dar atât hinduul, cât și chinezii i se par a fi aceeași persoană cu el, trăiesc în spirit. În America de Sud, a întâlnit pentru prima dată un om opus lui însuși, un om teluric, determinat exclusiv de pământ, și nu de spirit. Pământul este o categorie specială a gândirii lui Keyserling în această carte și, cu siguranță, are o profunzime diferită de cea care este revelată de geolog și om de știință naturală. Aici poate fi comparat cu Bachofen. Este interesant de comparat sentimentul pământului, pe care Keyserling îl deschide în America de Sud, cu cel care este caracteristic Rusiei și poporului rus.Poporul rus a fost întotdeauna caracterizat de misticismul teluric, o legătură mistică cu pământul.

Dar pământul din mintea poporului rus nu este deloc aceste bas-fonduri întunecate și teribile, nu este regatul șerpilor și reptilelor, nu este acea groază care se deschide în pădurile virgine din Argentina și Brazilia. Pământul este pătruns de spirit, este o mamă mijlocitoare și doica, se contopește pe nesimțite cu chipul Maicii Domnului. Dar pământul rusesc nu este originea lumii și a omului, nu este un pământ primordial. Ceea ce vede Keyserling în America de Sud este mai primar și mai primordial. Naturalismul lui Keyserling se reflectă în reevaluarea semnificației sângelui. Această exagerare a sensului sângelui în ceea ce privește spiritul poate justifica ideologia rasismului și aristocrației. Dar Keyserling vorbește foarte bine despre infernalitatea întregii politici. Dacă toată politica este rea, atunci cel mai mare rău este justificarea spirituală a politicii. Un om se transformă într-un demon atunci când conștiința spirituală justifică ceea ce nu este spiritul. Keyserling se pare că prețuiește acest dualism dintre spirit și pământ, spirit și politică, această incompatibilitate dintre spirit și carne. El afirmă opoziţia dintre lege şi justiţie. El justifică materialismul, masele erei noastre, văzând în el căutarea securității. Revoluția este o rebeliune împotriva sorții, împotriva destinului. Dar Keyserling uită să adauge că ea însăși este soarta celor împotriva cărora este îndreptată. Ca întotdeauna în cazul Keyserling, remarci foarte subtile despre psihologia politicii sunt împrăștiate peste tot. Dar această latură a cărții nu mi se pare cea mai esențială și cea mai puternică. Keyserling este respins de urâțenia lui

el vede în viața modernă, o vede în Statele Unite ale Americii de Nord și în Rusia sovietică, câștigă și în Europa modernă. Aceasta este urâțenia erei tehnice, este asociată în primul rând cu raționalizarea și tehnicizarea, cu distrugerea vieții emoționale. Numai refacerea vieții emoționale poate reda frumusețea. Cultura emoțională pentru el există doar în Spania și America de Sud. Și prorocește o mare misiune pentru America de Sud, din care trebuie să vină o renaștere. Aici ne întâlnim cu contradicția fundamentală deja indicată în cartea lui Keyserling. Bas-fondurile care se desfășoară în America de Sud sunt întunecate și malefice, străine de spirit. Iar din aceste bas-fonduri va veni o nouă ordine emoțională, care va salva de urâțenia raționalizării și tehnizării. Keyserling vede sensul vieții în spiritualizare. Iar renașterea trebuie să vină dintr-o lume nu numai nespiritualizată, dar aparent și incapabilă de spiritualizare. Nu este suficient de clar de ce sfera emoțională în sine este capabilă să creeze o nouă comunicare a oamenilor. Întreaga cosmogonie a lui Keyserling se bazează pe faptul că lumina se naște din întuneric. Aceasta este o idee legată de Schelling. Și, desigur, acest lucru este adevărat. Dar bas-fondul care se desfășoară în America de Sud nu este doar întuneric, este infernal, rău, este o lume căzută. Ceea ce rămâne cel mai puțin clar este care este spiritul care ar trebui să dea sens tuturor. (1) Cartea este scrisă despre pământ, nu despre spirit, iar cel mai interesant lucru din ea este despre pământ. Foarte spirituală este ideea lui Keyserling că spiritualul apare sub forma unui actor. Manifestările inițiale ale spiritualității sunt legate de joc, de îmbrăcare, de un secret. Din punctul de vedere al pământului, spiritul uman nu este serios. Răspunsul pe care spiritul îl dă tristeții și nenorocirii pământului nu pare să impresioneze. Keyserling nu vrea deloc să umilească spiritul prin aceasta, ci dimpotrivă. Dar acest

lucru se întâmplă pentru că cartea nu dezvăluie misterul crucii, ca intersecție dintre spirit și pământ. Duhul care coboară pe pământ este răstignit, iar această suferință de pe cruce este deja gravă din punctul de vedere al pământului. Keyserling crede că moartea nu este o problemă a spiritului, că moartea nu există pentru spirit, moartea există doar pentru pământ. Dar se poate gândi astfel, separând complet spiritul și pământul. Spiritul care a intrat pe pământ, întrupat, trăiește tragedia morții, pentru el există tragedia morții. Există un mare adevăr în dorința lui Keyserling de a restabili viața emoțională. Acum are loc o distrugere a organului central

1) În cărțile anterioare ale lui Keyserling, se simțea influența înțelegerii spiritului în filosofia religioasă hindusă. În această carte, el pare să se îndepărteze de spiritualitatea hindusă, dar nu complet.

inima de om. Acest lucru se vede clar în romanul modern. Rămâne viață intelectuală și viață senzuală, senzație, dar nu există viață a inimii emoționale. Nu este la Proust, la A. Gide. Aceasta este o diferență uriașă față de secolul al XIX-lea. Dar cum să înțelegem relația dintre viața emoțională și spirit? Aceasta este întrebarea principală. Pentru Keyserling, viața emoțională este înrădăcinată în bas-fond, nu în spirit; este de pe pământ, din adâncurile sale întunecate. Ceva aici rămâne neclar și nerezolvat, poate pentru Keyserling de nerezolvat. Acest lucru se datorează faptului că problema lui Dumnezeu nu se pune deloc și rămâne necunoscut dacă lumea are un sens. Keyserling recunoaște fenomenul credinței. Dar ceea ce contează pentru el este credința însăși, credința fără garanții, și nu obiectul credinței. Cartea, foarte mohorâtă și pesimistă la început, se termină pe tonuri majore, vrea să ducă la bucurie. Este ceva eliberator la ea. Dar de unde provine cunoștințele despre Keyserling, ridicându-l deasupra întunericului și ororii infernale? De unde vine credința în posibilitatea bucuriei? Aici trecem dincolo de această carte genială,

Nikolai Berdiaev

N. A. Setnitsky. Despre idealul suprem. 1932

Cartea a fost publicată la Harbin, unde au început să republiceze „Filosofia cauzei comune” de H. θ. Fedorov și unde au fost publicate lucrările Fedorovilor. Din literatura lui Fedorov, cartea lui N. A. Setnitsky poate fi cea mai interesantă și semnificativă. Are concentrare și integritate. Soarta lui N. Fedorov este uimitoare. Multă vreme nu i s-a acordat deloc atenție, nu era cunoscut și neapreciat. Acum vreo douăzeci de ani au apărut, se pare, doar două articole, printre care și al meu, în care s-a dat o evaluare foarte înaltă a lui N. Fiodorov. Acum există deja un întreg curent Fedorov, N. Fedorov s-a dovedit a fi corespunzător unui fel de cerințe ale epocii. Dar N. Fedorov nu a devenit popular în exil, a fost popular în Rusia sovietică și Orientul Îndepărtat. N. Setnitsky este unul dintre principalii reprezentanți ai acestei tendințe și se poate judeca după el modul în care ideile lui Fedor au fost refractate în noua eră, în era sovietică și tehnică prin excelență. U. N. Setnitsky a slăbit elementele clanului religios-tradiționalist, populist-slavofil și patriarhal, care erau puternice în N. Fedorov însăși. Cartea lui N. Setnițki, desigur, are puține în comun cu ideologia comunismului materialist și chiar luptă împotriva ei fără a o numi, dar există ceva sovietic, foarte modern în ea, există actualism extrem, socialitate, atracție excepțională.

os către viitor. N. Setnitsky este gata să vadă pași către implementarea „proiectului” lui N. Fedorov în activitățile Comisiei de Stat de Planificare. În interior, văd o mare diferență față de N. Fedorov. Paphos-ul lui N. Fedorov era legat în primul rând de atitudinea față de părinții morți, de datoria filială a învierii lor. Patosul lui N. Setnitsky este, în primul rând, patosul construcției și reglementării haosului mondial, este îndreptat mai mult către viitor, către fii, decât către trecut, către părinți. Întreaga carte este impregnată de credință în puterea omului, în vocația sa activă de a aranja viața în lume. Aceasta este partea pozitivă a cărții. Se simt uneori rămășițe ale prejudecăților slavofile în raport cu creștinismul occidental. Dar naturalismul generic este în mare măsură depășit. În cea mai mare parte, cartea este o încercare de a interpreta apocalipsa.Această interpretare este la fel de arbitrară și arbitrară ca toate interpretările apocalipsei. Dar multe aici merită simpatie principială. N. Setnitsky stabilește foarte corect diferența dintre profeție și predicție. Profeția nu este o predicție a unui viitor inevitabil, determinat, fatal. Profeția este întotdeauna și o chemare la crearea activă a viitorului, revelarea căilor pe care trebuie să meargă o persoană. În urma lui N. Fedorov, N. Setnitsky dă o interpretare reală a apocalipsei, el se opune hotărât acelei înțelegeri pasive a apocalipsei care a prevalat, pe care Vl. Solovyov și care reflecta moartea decadentă, idealizantă a dispoziției. N. Setnitsky încearcă să fundamenteze activitatea socială a creștinismului nu pe Evanghelie, ci pe Apocalipsă. Apocalipsa primește o interpretare complet socială, simbolismul ei se dovedește a fi sociologic. N. Setnitsky se răzvrătește întotdeauna și în toate împotriva misticismului, ca împotriva sursei pasivității omului. El este impregnat de o credință optimistă în rațiune, în organizare, în știință și tehnologie, în depășirea a tot ceea ce este irațional și obscur. Idealul suprem este destul de fezabil pentru el. Principala întrebare care ar trebui pusă lui N. Setnitsky, precum și lui N. Fedorov însuși, este întrebarea răului. Nu este clar de unde a venit răul, care este sursa puterii sale în viața lumii? Pentru N. Setnitsky, răul este altceva decât forțele haotice, iraționale, elementare ale naturii. Dar de unde această aleatorie și iraționalitate a naturii? Este greu de presupus că pentru N. Setnitsky ar putea exista o explicație evolutivă a răului. Este izbitor că refuză complet să vadă în natură și armonie, frumusețea, o reflectare a înțelepciunii divine, natura pentru el este exclusiv un obiect de reglementare, organizare, raționalizare, doar activ

relație, dar o relație contemplativă este absolut imposibilă. Nu există deloc cosmologie în această viziune asupra lumii, problema naturii este doar o problemă a tehnologiei. Dar puterea tehnologiei este în același timp o problemă cosmogonică. Și mai importantă este absența în N. Setnitsky, precum și în tendința Fedorov în general, a oricărei doctrine dezvoltate de antropologie, filozofie și religioasă a omului, care să justifice o astfel de credință în activitatea și puterea omului. Nu există doctrină a personalității. Rămâne neclar cum și de ce o persoană, înconjurată din toate părțile de o natură întunecată, haotică și irațională, care se află și în interiorul sinelui său, este capabilă să învingă acest întuneric, haos și iraționalitate. De ce poate mintea omului să învingă iraționalitatea vieții lumii? Marxisti-

leniniștii cred și ei în acest lucru, dar numai pentru că introduc în materie panlogismul hegelian, îi atribuie materiei un logos imanent. De la răspunsul la întrebarea principală despre rău, despre iraționalitatea lumii și despre surse - puterea omului - depinde cel mai important lucru pentru starea de spirit a lui Fedorov - victoria asupra morții prin activitatea omului. Eu însumi sunt convins că victoria asupra morții este imposibilă fără complicitatea omului, fără activitatea omului, că aceasta este o chestiune divino-umană. Dar, în unele locuri, din cartea lui N. Setnitsky se poate concluziona că pentru el Hristos a arătat doar un exemplu de înviere, de biruință asupra morții, pe care alți oameni ar trebui să-l urmeze. A reduce misterul creștin la aceasta înseamnă a nega misterul crucii și crucificării, misterul Golgotei. Hristos a călcat în picioare moartea prin moarte, a biruit moartea prin acceptarea sa liberă și învierea. Prin urmare, creștinismul se caracterizează printr-o dublă atitudine față de moarte. Dar N. Setnitsky se pare că nu vrea niciun secret și mister. Victoria asupra morții se transformă în primul rând într-o problemă tehnică (în sensul cel mai larg). Cartea nu spune suficient despre dualitatea tehnologiei și despre acutizarea chestiunii despre dispensarea spirituală a omului prin tehnologie. Știm cum tehnologia medicală a rămas în urma tehnologiei exterminării. Tipul de viziune asupra lumii prezentat de N. Setnitsky este un tip de viziune sociologică asupra lumii, în care sociologia prevalează asupra antropologiei și cosmologiei. Și totuși, cartea „Despre idealul final” mi se pare interesantă din punct de vedere al problemelor sale, este un pas înainte în învățătura creștină despre vocația activă a omului.
Николай Бердяевъ.

"Nu sunt eu" Tt. VII–IX (1930–1932). Prioria din Amay-sur–Meuse, Belgia.
Cititorii Căii, care urmăresc mișcarea „ecumenica” a vremii noastre, cunosc bine acest jurnal al congregației belgiene a benedictinilor, care ocupă un loc aparte în rândul întreprinderilor unioniste catolice. Ameenii au intrat în slujirea lor cu șapte ani în urmă cu o perspectivă complet nouă asupra lucrării de unire a bisericilor. Nu o luptă, ci pace, nu „conversii” individuale, ci o convergență de confesiuni, pregătită prin înțelegere reciprocă. „Irenikon” a fost mai degrabă un organ pentru studiul Ortodoxiei Răsăritene (în principal Ortodoxie) decât „reîntâlnirea” acesteia. Știm că pentru îndrăzneala și sinceritatea inițiativei lor cu adevărat creștine, benedictinii din Ame au plătit scump. Au fost supuși cenzurii bisericești și au fost nevoiți să permită schimbări în conducerea comunității lor și în componența redacției. Noi, rușii din străinătate, bucurându-ne de libertate aproape absolută în munca ecumenica, pentru care apropierea de eterodocși nu ne costă niciun sacrificiu, trebuie să tratăm cu deosebit respect și recunoștință slujirea irenică a benedictinilor belgieni.
Cum au afectat schimbările editoriale și presiunea ierarhică spiritul și direcția revistei? Vă puneți această întrebare în primul rând, recitind volumele din ultimii ani. Prima impresie este favorabilă. Ca și până acum, fără controverse, atenție serioasă, profundă pentru creștinismul răsăritean și chiar simpatie pentru acesta. Cu toate acestea, există și ceva nou. Nu găsim fosta disociere de cauza „unioniştilor” romani. În unele locuri se poate observa recunoașterea necondiționată a „unii” sub forma catolicismului de rit răsăritean. „Irenikon” pare să se alăture rândurilor uniaților, evitând orice

agresivitate și păstrând spiritul iubirii. Dar recunoașterea valorii muncii uniate, care introduce o scindare în corpul bisericilor ortodoxe, schimbă imediat în ochii noștri semnificația întregii probleme de apropiere. Cu cât este mai serios și mai profund, cu atât este mai periculos, deoarece devine un mijloc, o armă de cucerire spirituală, în loc de scop. Nu vreau să spun că sugerez o mare schimbare a opiniilor lucrătorilor din Ame cu privire la serviciul lor. Este probabil ca cursul actual al revistei să fie rezultatul unui compromis dur impus din exterior. Cu toate acestea, cu deplină simpatie pentru conducătorii lui Irenikon, mărturisesc că este greu pentru un cititor ortodox să urmeze în ea, timp de un an întreg, adevăratul curs al lui K. Korolevskii în conducerea lucrării uniate.
Din motive externe sau interne, numărul de original

nyh articole din „Irenikon”, în special de natură principială, a fost mult redus. S-a alocat mult spațiu traducerilor. Dintre autorii antici, remarcăm tratatul lui Nicolae Cabasilas, viețile sfinților athoniți (se poate contesta succesul acestei alegeri), dintre cele mai noi - articolele lui Vl. Solovyov, prot. Serghii Bulgakov, prof. V. N. Ilyin. Este caracteristic că până și evaluarea filozofiei lui N. A. Berdyaev este dată în traducere din germană. „Irenikon”, aparent, își vede în mod conștient sarcina principală în informare.
Să-i dăm cuvenitul. Această informație, întrucât vorbim despre cronica ortodoxă, este prezentată cu brio. Spre deosebire de majoritatea revistelor occidentale dedicate Orientului creștin, „Echos d’Orient” sau „Orientul creștin”, „Irenikon” a pus Biserica Rusă în centrul atenției. Nedeținând nici una dintre sursele proprii de informații, el folosește în mod exhaustiv toate documentele tipărite publicate în Rusia și în străinătate. Pentru noi, rușii, în fiecare N-a există ceva nou și important în viața bisericească din Rusia și în emigrație. Este imposibil să nu apreciem obiectivitatea revistei în înfățișarea conflictelor și dezbinărilor noastre interne. Se simte că această obiectivitate provine nu din răceala unui observator din afară, ci din recunoașterea gravității tragice a problemei ecleziastice ruse.
Bibliografia lui Irenikon, poate, păcătuiește cu o amploare excesivă, introducând în cerc cărți care sunt foarte departe de tema unității bisericilor. În ceea ce privește jurnalele bisericești rusești, în mod pozitiv fiecare articol, cel mai modest, își găsește o expunere, uneori o evaluare. Scriitorii ziarelor noastre studențești „Vestnik” și eparhiale ar fi probabil surprinși să se vadă pe scena mondială. Ai o impresie ciudată: de parcă noi, rușii, suntem în centrul lupei. Fiecare cuvânt, fiecare gest este înregistrat pentru prieteni - și inamici. Ce responsabilitate creează asta!
În concluzie, o modificare de fapt. În vol. VII Nr. 1 este permis un amestec de „Academia religios-filozofică” pariziană și „Institutul Teologic”. Această neglijență pare de neînțeles pe fondul informațiilor impecabil de exacte ale lui Irenikon.
G. Fedotov
idc>. de Navarre, 5, des Gobelins, Paris (XIII')

Biblioteca „Runivers”
Aplicație
TRAGISMUL ÎNALTULUI ȘI SPECULAȚIA PENTRU JOS
În formația modernă postbelică și postrevoluționară, oamenii din toate națiunile sunt loviți de josnicia inimii lor. Acesta este ceva mai rău

decât o cădere. Cel căzut nu a ajuns la limita josniciei: încă știe unde este sus și unde este jos. Dar limita ticăloșiei afirmă că nu există vârf, iar ceea ce se numește „jos” este cel mai real, util, valoros și invincibil, care ar trebui să domnească în lume. Oameni de afaceri moderni, lideri de națiuni, membri de partid de tot felul, tineri nou pregătiți în diverse bluze și cămăși - toți acești oameni sunt uneori izbitori în incapacitatea lor de a face o judecată etică corectă. Se pierde reacția emoțională normală a evaluării, ceea ce Pascal numea „logica inimii”, se pierde auzul spiritual.
Cea mai frapantă formă a unei astfel de obscurări a fost exprimată în declarația parlamentară a comuniștilor, care și-au dovedit neimplicarea în crimele de stradă prin faptul că doctrina lor nu recunoaște decât teroarea în masă, și nu individuală, ci pusă pe merit, ridicată la principiu. . Se stabilește un principiu ciudat al eticii proletare: proletariatul poate asupri și ucide pe toți, dar nimeni nu poate!
Despre aceștia tulburi moral, suferind de un proces, capacitatea de a judeca.Se spune: „nu știu ce fac”. Cu aceste cuvinte, Hristos nu S-a rugat pentru cei care sunt ușor de iertat, ci pentru cei care sunt cel mai greu de iertat, S-a rugat pentru cei răstignitori care au comis crima supremă care a existat vreodată pe pământ. Mult mai buni sunt cei care „știu ce fac”, acei tâlhari obișnuiți care știu ce este binele și unde este binele, dar aleg răul din slăbiciune, pasiune, interes propriu. Problema lui Socrate apare din nou:

Nu este virtutea mai presus de orice cunoaștere? Desigur, cunoștințe speciale, cunoaștere a binelui și a răului, capacitatea de a judeca fără cusur. Nu este ceva luat de la sine înțeles. Au fost vremuri când omul știa cu siguranță ce este binele, deși nu avea puterea să o facă! Așa este Evul Mediu clasic. Dar există și alte momente când această cunoaștere superioară a inimii se pierde - așa este modernitatea.
Leacul pentru această orbire și surditate poate fi găsit doar în creștinism, pentru că dă o mare expansiune și aprofundare a judecății etice. Gândirea rusă și literatura rusă au contribuit mult la această aprofundare. Dostoievski și Tolstoi sunt o logică profundă și o dialectică a inimii. Problema lor principală este problema acceptării criminalității în numele unor scopuri sociale progresiste, raționale.
Există ceva profetic în această formulare a întrebării, în faptul că Tolstoi prevede că nu crimele ticăloșilor individuali sunt teribile pentru umanitate, ci crimele colectivelor și ale statelor, crime justificate social; în faptul că Dostoievski prevede cum, pe lacrimile celor torturați, vor construi și justifica „realizările progresului”.
Alte judecăți despre Rusia sovietică par ciudate, venite de la persoane care recunosc principiul culturii creștine și care citesc Biblia. Ei spun: sunt mari realizări tehnice, dar din păcate nu există libertate și personalitatea este suprimată. Dar întreaga Biblie este o denunțare continuă a unei astfel de construcții, care este construită pe păcat și crimă, pe negarea valorii individului și asuprire.
Marxismul este perfect conștient de opoziția sa originală și inexorabilă față de creștinism și subliniază constant (spune: creștinismul se construiește pe iubire, noi construim pe ură!), de dragul ei păstrează conceptul de materialism, filozofic deja complet deteriorat și însemnând aproape nimic. Mai semnifică, însă, opusul spiritualității, opusul creștinismului. Dacă Dumnezeu este un spirit, atunci înseamnă vrăjmășie față de Dumnezeu și vrăjmășie față de duh.

Este necesar să înțelegem filozofic esența materialismului și a spiritualității. Acestea sunt două atitudini ale conștiinței. Nu este vorba deloc de vechiul materialism și spiritualism, care vrea să descopere substanța tuturor lucrurilor și se ceartă dacă lumea este formată din atomi materiale, sau din monade spirituale! Materialismul modern este o atitudine a conștiinței, o metodă de acțiune și o metodă de înțelegere, un modus vivendi ridicat la un principiu. Marx a ridicat la un principiu acea atitudine de conștiință, care în secolul al XIX-lea a început să fie recunoscută tacit de toată lumea, deși negata ipocrit în cuvinte.Fiecare burghez

a fost practic un „materialist economic” și continuă să fie așa. Acest materialism cotidian este și o religie specială și, mai mult, o religie inferioară care a existat în orice moment. Se spune despre ea: „zeul lor este pântecele!” Marx denunță burghezia nu pentru că prețuiește „fundamentul economic” și crede cu tărie în ea - el însuși crede doar în asta - ci pentru că este un ipocrit și predică „spiritul” și „spiritualitatea” pentru a calma sufletul. Destul de ipocrizie, spune Marx, să spunem ce crede toată lumea de multă vreme: totul este construit pe o bază economică, pe satisfacerea nevoilor și pe interese, exact așa cum au predat economiștii burghezi clasici. Singurul lucru important este ca „fundamentul economic” să nu fie ocupat exclusiv de capitalişti, important este ca proletariatul să se aşeze pe ea. Sau poate proletariatul nu este materialist? Poate crede în altceva decât în nevoi și interese? Marx nu a văzut un astfel de proletariat și nu a permis. De Man ne mărturisește că fiecare proletar modern visează la un singur lucru: satisfacerea nevoilor burgheze. El vrea să trăiască așa cum trăiește burghezia. Acesta este idealul burghez. A vorbi despre spiritualizarea proletariatului înseamnă a renunța la marxism și a trece la religie.
Marxismul este apoteoza burghezismului și a filistinismului, pentru că răspândește filistinismul și burghezismul la orice și la toată lumea, face filistinismul colectiv, internațional. Adevăratul opus al burghezismului și filistinismului este spiritualitatea, și nu colectivismul sau comunismul deloc. Comunismul spiritual este posibil, și așa a fost comunismul comunității creștine timpurii, comunismul iubirii, realizării și sacrificiului; era, desigur, un străin de tot filistinismul, de tot „materialismul economic”. „Materialismul economic” este stingerea spiritului înainte de toate; Creștinismul, dimpotrivă, spune: nu stingeți spiritul!
Filosofia lui Marx poate fi numită speculație pentru o cădere. Și aceasta nu este o simplă ironie, ci o caracterizare filozofică a esenței sale.
Filosofia autentică desfășoară un sistem de categorii de ființă, un sistem de etape ale ființei. Mai mult, fiecare pas dezvăluie o nouă calitate a ființei. Simplificand si schematizand, putem contura urmatorii pasi:
1. Categorii de existență fizică și chimică (procese material-spațiale).
2. Categoria vieții organice (procese plante-animale).
3. Categorii de existență mentală (conștiință și subconștiență).

Acesta este tărâmul naturii; deasupra ei se ridică tărâmul spiritului, sau libertatea. Spiritul și libertatea sunt una:

4.   Categorii de ființă spirituală, care are și mai multe niveluri: știință, tehnologie, economie, drept, moralitate, artă, religie.

Tărâmul spiritului și al libertății ne introduce în sfera valorilor creative: tehnologia, economia, știința, arta sunt esența valorilor; nu există creativitate fără evaluare. Toată această scară de trepte poate fi evaluată; prin care aici obținem raportul dintre valori mai mari și mai mici, niveluri mai mari și mai mici de ființă: un organism este mai bogat și mai complex decât un simplu mecanism - și deci mai valoros; ființa psihică este mai bogată și mai valoroasă decât numai cea fizică; spiritualul este mai bogat și mai valoros decât psihicul.

Având în vedere această ierarhie a pașilor, nu este greu de observat o singură lege uimitoare a corelației lor; a fost formulată de Aristotel și apoi de Hegel: Fiecare treaptă superioară a ființei și valorii presupune și conține cea inferioară ca o condiție a posibilității sale: viața organică presupune și conține toate procesele mecanice și chimice; viaţa mentală presupune şi conţine procesele vieţii organice. Viața spirituală presupune și conține toate procesele mentale ale subconștientului și conștiinței. În acest sens, omul în toată plenitudinea lui este un mecanism, chimie (metabolism), un organism; există o plantă neînsuflețită, un animal însuflețit și, în sfârșit, un spirit creativ liber. Aristotel exprimă această lege a corelării treptelor în conceptele de formă și materie: fiecare treaptă inferioară a ființei este materie pentru cea superioară, care este noua sa formă; Astfel, un organism este o formă specială de procese fizico-chimice; sufletul este o formă specială de viață organică. Spiritul și libertatea sunt o formă specială de procese mentale. Este limpede că fiecare formă nouă și superioară presupune și conține în sine pe cea anterioară și inferioară ca materie. Ea îl modelează într-un mod nou. Această corelație între formă și materie arată clar cum este posibil materialismul și care este eroarea acestuia. Materialismul va fi reducerea (reducerea) oricărei forme superioare la materia sa inferioară. Ar fi materialism să spunem că viața organică se reduce la procese fizico-chimice, că omul este în esență doar un animal, că conștiința este doar un curent nervos; ar fi materialism să spunem că o statuie este doar marmură, că muzica este doar marmură. o undă sonoră; dar exact în același mod ar fi materialism să spunem că cultura este doar o formă specială de economie („materialismul economic”) sau să spunem că spiritul este doar o formă specială a sexului de bază.

energia mentală, așa cum face Freud (*) Această reducere a formelor superioare la forme inferioare se poate opri în orice stadiu: diferiți materialiști au propria „materie” diferită: pentru Timiryazev, „materia” este procese fizice și chimice; pentru Marx, „materia” este economie (producție și distribuție), pentru Freud „materia” este libido – în esență nu este deloc un obiect material-spațial.

Ce au în comun toate aceste tipuri de materialism? Este clar că „materia” lor nu are nimic în comun între ele. Dar metoda de reducere a formelor superioare de a fi la cele inferioare rămâne comună: am numit-o speculație asupra scăderii.

Eroarea fundamentală a acestei metode, care trece prin toată știința, prin toată filosofia, prin întregul psihic uman, de-a lungul secolelor, poate fi exprimată în următoarele afirmații: „cultura este doar economie”, „spiritul este doar libido”. , „omul este doar un organism animal”, „organismul este doar un mecanism” - și aceasta este toată minciuna! Exact: nu numai, ci și! Coborarea scărilor nu explică nimic,

este necesar să urcăm scările. Dar de îndată ce spunem: nu numai, ci și, așa imediat alergăm prin ierarhia treptelor în sus: „nu numai marmură, ci și o formă de frumusețe”, „nu doar undă sonoră, ci și armonie”, „ nu numai natura, ci și libertatea”, „nu numai procesele conștiinței, ci și spiritul creator”; în sfârșit: nu numai relativ, ci și absolut. Această ascensiune este inacceptabilă pentru marxism, deoarece duce la Spiritul Absolut, ridică la vârful absolut, la „Cel mai Înalt”.

Rămâne calea inversă a speculației în jos: spuneți întotdeauna „numai” (nur), reduceți întotdeauna fiecare formă la materie inferioară, dar apoi nu vă opriți și coborâți la rematerie, așa cum face materialismul atomist. Filosofia sovietică nu poate decide asupra una sau alta; se oprește la „materia” lui Marx, la procesul economic. A spune că aceasta este „doar mecanica atomilor” înseamnă a pierde impulsul revoluționar, spiritul prometeic, titanismul; înseamnă a plonja în fatalismul mecanic. A spune: „nu doar mecanica atomilor, ci o invenție creatoare, ci un spirit prometeic (fiecare instrument de producție este o invenție, un act spiritual al lui Prometeu), înseamnă a deschide categoriile de libertate și spirit, adică a rupe. cu materialismul și cu jocul pentru o cădere. Filosofiei sovietice îi lipsește dialectica,

♦) Această analogie a fost subliniată pe bună dreptate de S. Frank. „Psihanaliza ca viziune asupra lumii”. Calea nr 25.

suficient curaj pentru a termina și a gândi până la capăt (♦). Căci dialectica este arta de a gândi până la capăt:

„Un om înțelept este diferit de un prost pentru că gândește până la capăt”

Speculația pentru o cădere necesită din punct de vedere dialectic atingerea materiei primare. Pentru Buechner și Maleshot li s-ar putea părea că acest lucru este foarte simplu și clar. Chiar și Timiryazev s-ar fi putut gândi că vom dobândi o bază solidă de materialism în mecanica atomistă și chimie. Dar acum o astfel de fundație nu există în știință. Materia primară a devenit destul de problematică și amenință să se transforme în nimic. Determinismul și „cauzalitatea de fier” au fost zguduite. Leibnizismul aproape că poate triumfa: cuantele sunt exact ca monadele!

Marxismul sovietic se află astăzi într-o poziție atât de ciudată. „Materialismul” lui înseamnă ceva? Materia lui nu înseamnă nicio problemă și nu îndrăznește niciodată să întrebe ce este materia. Dar „materialismul” lui înseamnă metoda de a specula pentru o cădere. Pe aceasta el stă ferm. Expresia „speculație pentru cădere” conține o ambiguitate amuzantă: înseamnă o metodă de explicație, o speculație filozofică în concepte – și în același timp înseamnă o metodă de acțiune, o speculație deosebită în valori, „joc pentru cădere” în sensul de a miza pe preţuri mai mici.valori. Materialismul are o semnificație lumească teoretică și practică.

Cert este că reducerea totul la o materie inferioară, care devine apoi fundamentul și fundamentul final al tuturor - ca fundamentul economic al lui Marx - este, pe de o parte, recunoașterea acestui fundament ca o realitate esențială, dar pe de altă parte. mâna, recunoașterea sa ca valoare principală; cu alte cuvinte, ca puncte de sprijin în sens teoretic și practic. Dacă economia este cel mai esențial lucru în viața socială, atunci este și cel mai valoros lucru în viața socială. În acest sens, materialismul economic este o judecată de valoare din care decurge comportamentul practic. Același lucru se poate spune despre

orice altă speculație pentru o cădere: dacă omul este în esență „numai un animal”, atunci viața animală simplă este cel mai valoros lucru; dacă esența energiei psihice este sexualitatea (libidoul), atunci sexualitatea este cea mai valoroasă și așa mai departe.În toate cazurile, există postulat de recunoaștere a realității adevărate ca valoare adevărată. „Speculația” filozofică teoretică se transformă în
*) Vezi despre acesta cel mai interesant articol al lui N. Berdyaev „Linia generală în filosofia sovietică”, „Calea” nr. 34. Supliment.

o normă practică de comportament, într-un pariu pe valori mai mici, pe forța fundamentului economic.
Speculația pentru cădere este 1) o perversiune a legii corelației categoriilor, care spune: cea mai înaltă categorie este o calitate independentă și nouă a ființei, ireductibilă la cea mai de jos; este 2) o perversiune a legii ierarhiei valorilor, care spune: valoarea cea mai mică nu poate fi preferată celei mai mari. Dar doar valorile inferioare sunt convingătoare și populare în special pentru toată lumea; în recunoaşterea valorii primare a „fundamentului economic” Cicikov ar fi fost pe deplin de acord cu Marx iar burghezii francezi cu comunistul rus.
Lucrul remarcabil este că scurtmetrajul, în teorie și practică, va fi întotdeauna cel mai popular. În această popularitate, accesibilitatea generală a tuturor tipurilor de materialism și marxism. Coborarea este întotdeauna mai ușoară decât urcarea - aceasta este legea inerției a naturii umane, linia celei mai mici rezistențe.
Cu ce încântare învață omul că este descendent dintr-o maimuță, că este doar un animal, numai materie, că iubirea sfântă este doar sexualitate și așa mai departe, la efort. Cu ce entuziasm și cu ce virtuozitate oamenii dezvăluie tot felul de „secrete subiacente”, dezvăluind peste tot interesul și pofta. Pentru un lacheu nu există om mare, iar pentru un boc, oricine este mai înalt este „un despot care se ospătă într-un palat luxos”. Care este patosul acestei ciudate sete de înjosire (*), a acestei mișcări au rebour? Acesta este patosul profanării, care este opusul patosului sublimării, patos al sublimului.
Patosul profanării trăiește și respiră Mefistofele și Peter Verkhovensky (unul dintre „Demonii”). Dar aceeași atitudine o găsim la Marx și Freud. Ceea ce îi unește pe toți este convingerea că tot ceea ce este sfânt și sublim este doar o iluzie (cf. titlul lui Freud „Die Zukunft einer Illusion”),
În acest sens fundamental filozofic, și nu doar colocvial, patosul lui Marx și Freud este patosul profanării. De aici dezgustul estetic și etic al marxismului, de aici eșecul absolut al oricărei arte marxiste, de aici și stilul boier al presei („culak și excese de stânga”, „linie generală”, „femenie”); arta și etica sunt sublimare, iar marxismul este blasfemie. Esenţa profanării constă în a reduce totul la cele mai joase motive: religia este frica şi interesul preoţilor; dragostea este sex
♦) Mier. în Dostoievski v Bѣsakh: „construim munți înalți” stingem orice geniu în copilărie.

esența „fără cireș de pasăre”. Ca urmare, nimic nu este sacru și, prin urmare, ultimul pas: acceptarea crimei. Dimpotrivă, esența sublimării este trecerea la forme și niveluri superioare de ființă, un sentiment de sublim, reverență. Sublimarea presupune înălțime și perfecțiune, presupune „Prea Înalt”. Aceasta explică vrăjmășia față de

Atotputernicul și aversiunea față de orice reverență în marxism și orice speculație pentru o cădere.

Cu toate acestea, ni se poate obiecta că, deși blasfemia este dezgustătoare, denunțul are o valoare și chiar o măreție proprie. Nu este patosul lui Marx și al marxismului, mai presus de toate, patosul denunțării? Nu a denunțat Marx continuu păcatele burgheziei?

Obiecția este legitimă și necesară din punct de vedere dialectic. mustrarea trebuie să fie distinsă de blasfemie. Mustrarea este lucrarea profeților și este posibilă numai înaintea feței lui Dumnezeu, posibilă numai pentru cel care și-a întors fața către Dumnezeu. Profanarea este opera lui Mefistofel și este posibilă pentru cel care a întors spatele lui Dumnezeu, care este dezgustat de cer („Să lăsăm cerul vrăbiilor și preoților”).

mustrarea urmărește să întoarcă o persoană înapoi la Dumnezeu, profanarea are ca scop să îndepărteze o persoană de la Dumnezeu. Ar fi ridicol să credem că Mefistofel a vrut să-l „denunțe” pe Faust. Acesta nu este deloc rolul lui. Patosul profetic este ridicol pentru Mefistofel, la fel cum este ridicol pentru Marx. Un profet fără Dumnezeu sau un profet care se leapădă de Dumnezeul său este jalnic și ridicol.

Scopul denunțului este de a arăta o falsă sublimare, o falsă exaltare, pentru a restabili adevărata sublimare, adevărata exaltare. Dar adevărata sublimare este posibilă doar pentru cei care cunosc categoria „înălțat”, „sfânt”, care îl cunoaște pe Cel Atotputernic, care cunoaște ierarhia ființei și ierarhia valorilor. Sublimarea adevărată este imposibilă pentru Freud și Marx, deoarece pentru ei „sublimul și sfântul” sunt iluzii. Ar fi ridicol pentru Freud să-și denunțe pacienții ca fiind sexuali. Este la fel de ridicol pentru Marx să denunţe burghezia ca fiind burgheză, căci asta ar însemna să ceri spiritualitate. Este ridicol să-l denunți ca egoism de clasă și în lupta împotriva intereselor proletariatului, pentru că aceasta exprimă natura de clasă a omului. Dar cel mai ridicol este să denunți exploatarea! Cuvântul „exploatare” este lipsit de orice semnificație în marxism, precum și în darwinism și în orice viziune cauzal-naturalistă asupra lumii. Din cauza „exploatării”, fiecare marxist trebuie să-i spargă în nas cuvintele lui Spinoza:

cruță-i pe cei mici,” – prin aceeași, adăugăm noi, prin care kulacii îi devorează pe săraci! Într-o astfel de viziune asupra lumii, problema legii și a dreptății nu se pune, nu există loc pentru valoarea absolută a individului și pentru ideea de libertate, nu există idee de păcat. Vechii profeți evrei și Hristos, dar nu și Marx, aveau dreptul să vorbească despre exploatare. Poza acuzatoare a profetului este obscenă pentru cel care consideră profeția „un opiu pentru popor”. A denunța înseamnă a dezvălui „josul”, dar „josul” există doar pentru cei care simt „înalt”. Cine neagă sublimul și sfântul - pentru el nu există josnic și păcătos. Cum poate mustra pe cineva?

Spinoza a înțeles că naturismul și determinismul nu dau dreptul la „nici plângerea, nici ridiculizarea”. Marx nu a putut niciodată să înțeleagă asta. Din cauza incapacității totale de a-și realiza premisele filozofice, nici măcar nu vede o dilemă: fie dreptul de a evalua și de a denunța – fie viziunea asupra lumii a marxismului! unul îl exclude pe celălalt. Marx evaluează la fiecare pas „jeli și ridiculizează”, dar, neînțelegând ce este o evaluare și neștiind ierarhia valorilor, evaluează în mod fals.

Valorile, inconștient, sunt recunoscute și aici, dar acestea sunt valori de mărime, nu măreție, valoarea înaltului (zgârie-nori), și nu a sublimului, valoarea celui impudent de puternic și nu a nobilului. Primim o religie a puterii, a puterii, a pământului, a pântecului, a prințului acestei lumi, a fiarei. Simbolurile biblice, începând cu Turnul Babel, Nebucadnețar și terminând cu fiara apocaliptică, exprimă exact această atitudine a conștiinței. Idealul unui colectiv despotic, organizat, universal conducător este expresia modernă a unei astfel de atitudini. Poate părea că și aici există un fel de sublimare deosebită, dar aceasta este o iluzie: aici nu există tranziție la cele mai înalte niveluri spirituale ale ființei, ci există doar o creștere și o creștere la același nivel inferior, există auto-mărire și autosuflare („cu propria mână”), dând nu adevărată măreție, ci doar amploare.

Din punct de vedere opus stă creștinismul. Ea afirmă valoarea sublimului și nu a înaltului, a sfântului și nu a puternicului; valoarea măreției, nu mărimea (împărăția nu este din lumea aceasta, puterea care se realizează în slăbiciune, semnul unui sclav, crucea). Este ușor de observat că un astfel de punct de vedere este mult mai dificil pentru un bărbat decât pariul opus pe putere și magnitudine. Sublimarea nu este ușoară, necesită risc, sacrificiu, realizare. Valorile inferioare ale economiei și puterii par mult mai solide și de încredere, în timp ce eroismul și sfințenia par riscante și efemere, îndreptându-se constant spre moarte și distrugere.

O anumită inerție naturală a unei persoane, o dorință constantă de „coborâre”, o preferință constantă acordată valorilor inferioare ale mamonului, au o bază profundă într-o lege specială de corelare între categoriile de ființă și nivelurile de valori. Această lege, cu toată rigoarea și inexorabilitatea filozofică, a fost formulată de N. Hartmann în „Legile categoriale”. Se citește după cum urmează: înălțimea unei categorii este invers proporțională cu puterea acesteia. Cele mai înalte forme de ființă sunt cele mai complexe, condiționate, dependente și, prin urmare, cele mai slabe și fragile; în timp ce formele inferioare sunt cele mai puțin condiționate și deci cele mai necondiționate și puternice. Viața umană pe pământ necesită o sumă infinit de complexă de condiții în sens cosmic: o temperatură specială a soarelui, o construcție specială a pământului, prezența apei și a aerului, cu alte cuvinte, cea mai complexă sumă de condiții, care, după cum cred unii astronomi, este cea mai rară și poate singura excepție din univers. Dacă chiar și una dintre aceste condiții este zguduită, atunci toate nivelurile și formele superioare de viață se vor prăbuși imediat: cultura va înceta, omul va dispărea, viața organică va dispărea; totuși, pietrele și stâncile de pe pământ, ca și de pe lună, vor rămâne în continuare, pentru că sunt mult mai puternice, necesită mult mai puține condiții pentru existența lor. În ceea ce privește mecanica atomilor și procesele chimice, ea va rămâne, în general, de neclintit în orice catastrofă mondială, în orice moarte a pământului, căci stadiul cel mai de jos al existenței fizice și chimice este cel mai durabil stadiu. Un alt exemplu: un om moare și se transformă într-un cadavru care se descompune; dispar cele mai înalte forme de viață mentală și organică, dar procesele fizico-chimice care au loc în cadavru rămân de neclintit. Sunt indiferenți la viață și la moarte. Nu se tem de nimic, își continuă acțiunea inviolabilă. Scheletul este infinit mai solid, în simplitatea lui terifiantă, decât un organism viu fragil și ingenios construit. Viața piramidei este din ce în ce mai

puternică decât viața faraonului. Este o lege foarte tristă, ceva de genul entropiei universale. Dacă ne gândim serios la asta, atunci vom descoperi legea tragediei universale a ființei, care este amenințată de un declin general, o cădere inversă la cele mai joase niveluri, către nebuloasa primitivă. Este necesar să salvăm plinătatea nivelurilor superioare ale vieții, înflorirea lor strălucitoare, iar pentru aceasta este nevoie de un miracol, de un Mântuitor!
Aici se deschide o perspectivă izbitoare asupra tragediei cosmice, binecunoscută marilor religii ale omenirii, atât hinduism cât și creștinism. Tot ce este sublim, nobil, prețios – este, în același timp, cel mai fragil și mai vulnerabil. Omul este mai vulnerabil decât o plantă; plantă

- mai vulnerabil decât o piatră; o plantă nobilă, ca un trandafir și strugurii, este mult mai puțin tenace decât buruienile și iedera; bacteriile inferioare și mortale au o rezistență și o putere de rezistență incredibile. Așa cum cel mai înalt poate suferi și muri, și nu cel mai de jos. Mai mult decât atât, este mai ușor să-l ucizi pe Socrate decât pe tiranul Siracuza, este mai ușor să-l omori pe Hristos decât pe Pilat și, de aceea, de ce să nu te înclini în fața prefectului și tiranului, care nu pot fi uciși și care ei înșiși pot ucide pe toți? Așa se ceartă mereu mulțimea, este mereu impresionată de faptul forței, puterii, mărimii. Ea pariază întotdeauna pe mai jos, dar mai puternic. Pe aceasta se construiește respectul pentru fiecare dictatură și, mai presus de toate, pentru dictatura proletariatului: aranjați proletariatul în așa fel încât nimeni să nu-l poată jigni și el însuși să poată jigni pe oricine! Respectul pentru gospodar din comedia lui Ostrovsky se bazează și pe aceasta: „Cine te va jigni, tată? O să jignești pe toată lumea.”
Istoria eroilor, martirilor, profeților și sfinților este o mare confirmare a legii tragediei, a legii slăbiciunii și fragilității formelor superioare de viață. Dar acesta este ceea ce este deosebit de surprinzător: tocmai când pier, ei sunt deasupra tuturor. Aceasta este proprietatea sublimului - el piere cu ușurință, nu se apără, chiar și, parcă, caută moartea, sacrificându-se. Mai mult decât atât, dacă această moarte nu ar exista, atunci nu ar exista sacrificiu și, prin urmare, nu ar exista măreție și sfințenie. Astfel încât în chiar slăbiciunea nivelurilor superioare, adevărata lor înălțime este, parcă, certificată.
E nevoie de o anumită măreție a sufletului pentru a înțelege frumusețea riscului, sacrificiului, morții. Numai pentru o persoană nobilă riscul este o „faptă nobilă”. Unii o înțeleg imediat, alții niciodată. Așa este eternul și universalul Cicikov. Pentru el, forța formelor inferioare de ființă este întotdeauna mai valoroasă decât efemeritatea și fragilitatea celor superioare, un pițigoi în mâini este întotdeauna mai valoros decât o macara pe cer. El va respinge mereu eroismul cu acel argument irezistibil, pe care soldatul anecdotic l-a folosit: „Mai bine să fii laș o jumătate de oră decât să fii mort toată viața mai târziu”. Marea majoritate va recunoaște întotdeauna securitatea, puterea, puterea și bogăția ca fiind mai de încredere și mai valoroase decât sfințenia, eroismul, frumusețea și măreția. Dar dacă puterea și bogăția sunt legate de crimă? Aici începe deja ezitarea: nu este atât de ușor să accepți o crimă. Dar ezitarea nu este lungă: crimele succesului, și mai ales crimele colectivului, sunt ușor de uitat:

învingătorii nu sunt judecați și vai de învinși! Nu mai există o vorbă imorală și anti-creștină.
Dar tocmai această zicală - „învingătorii nu sunt judecați”, această înclinare involuntară în fața faptului, a forței și a amplorii - stă la baza tuturor judecăților bolșevice, care

care sunt acceptabile pentru orice fel de moralitate, dar nu pentru creștin. Ei spun: da, nu există libertate, dar există multă construcție. Aceasta înseamnă: spiritul este stins, dar materia înflorește; personalitatea este ucisă, dar mașina trăiește. Este posibil să ne îndoim de „aprecierea unei astfel de vieți din punct de vedere creștin? „Câștigătorii nu sunt judecați” este o denaturare clasică a judecății morale.
Această lege ciudată conform căreia tot ceea ce este mai înalt și mai nobil este cel mai fragil și mai distructibil exprimă tragedia vieții. El ne întâlnește la fiecare pas în viața de zi cu zi. Aici ascult ceasul bunicului meu și sunt uimit de ritmul exact al inimii lor de oțel. Sună și va continua să sune atunci când inimile vii ale proprietarilor au tăcut de mult și vor tăce. Există o tragedie profundă în hainele care au aparținut celor dragi decedați: nemurirea acestor zdrențe neînsemnate este ciudată în comparație cu fragilitatea și moartea unor creaturi pline de o semnificație infinită. Dar soarta fiecărei tragedii și a fiecărei suferințe ne aduce în mod misterios mai aproape de tragedia Golgotei, și asta pentru că crucea și Golgota sunt expresia cea mai completă a esenței și profunzimii tragediei. În soarta tuturor, în măsura în care se apropie de o tragedie autentică, există o asemănare uimitoare cu soarta lui Hristos: începând cu aceste haine rămase, despre care străinii „trag la sorți”, și terminând cu trădarea discipolului, batjocura de mulţimea şi „Părăsirea-Dumnezeu” în momentul celei mai înalte fapte. Cine nu cunoaște deloc tragedia, Hristos nu-i spune nimic.
Există tragedie în fiecare „lacrimă umană”, dar punctul culminant și limita tragediei nu constă în viață, moarte și suferință (cum credea Buddha), ci în triumful răului și în umilirea binelui. Pe cel mai divin se scuipă. Cel mai sublim (el însuși „Cel Prea Înalt”) este sortit celei mai joase soarte. Omul-Dumnezeu este răstignit. Iată adevărata tragedie. Dacă acesta este ultimul și etern cuvânt al „necesității” fără sens (ἀνάγχη), atunci totul s-a terminat, atunci nu merită să trăiești, să te străduiești și să acționezi, atunci nu poți accepta lumea, așa cum credea Dostoievski, atunci nu poți accepta pe Dumnezeu, cum credea Iov.
Dacă ar fi așa, atunci orice tragedie (și, în esență, comedia) ar ucide sufletul. Dar tragedia nu ucide, ci purifică (χαΰάρσις) și înalță, chiar încântă. Acesta este miracolul tragediei: cum poate tragedia, adică distrugerea și moartea, să se bucure și să fie frumoasă? De ce merg oamenii la teatru să verse lacrimi? Strania dialectică a tragediei constă în faptul că ea transformă moartea eroilor și martirilor în victorie, că transformă sfârșitul în începutul altceva, că în „deznădejde” prevăd ieșirea. O ieșire, o transă, este marele act al tragediei. Tragedia iese cumva

din viață, din planul vieții de zi cu zi și al vieții de zi cu zi™. Există o bucurie ascunsă și un extaz în asta:

Totul, tot ceea ce amenință cu moartea Pentru că inima unui muritor ascunde plăceri inexplicabile, Nemurirea se mărește a fi un gaj. Bucuria constă în faptul că în tragedie (precum și în umor) spiritul, adică adevăratul eu profund, pentru prima dată își experimentează și realizează demnitatea regală, libertatea sa absolută de toate nivelurile inferioare ale ființei, de toată natura și din toată necesitatea. Dar aceasta este o demnitate deosebită și o libertate deosebită: aparține doar celor care sunt gata să treacă prin tragedie, care au curajul absolut să nu tremure pe viață. Cine nu se teme de „amenințarea cu moartea” primește „garajul nemuririi”. Și oricine „își păstrează sufletul (viața) îl va distruge”. În Numirea omului, Fichte a exprimat această libertate a spiritului, care se ridică deasupra tuturor categoriilor de natură. El face apel la necesitatea firească: poți să-mi distrugi trupul, să arunci munți înalți asupra mea, să mă ștergi de pe fața pământului, dar nu poți face nimic cu liberul meu arbitru, cu „da” sau „nu” meu liber, care continuă să sune pentru totdeauna chiar în moartea mea! Iată conștiința prometeică a spiritului în tragedie. Dar este dat doar celor care împărtășesc soarta Dumnezeului suferind.
Spiritul deschide aici tărâmul ideal etern al semnificațiilor, căruia îi aparțin el însuși și aprecierile și afirmațiile sale ideale. Lasă Romeo și Julieta să piară, dar sensul etern al iubirii lor și armonia eternă a individualităților lor rămân neschimbate, în ciuda, sau mai degrabă, datorită morții lor. Lăsați-l pe Socrate să moară, dar semnificația veșnică a înțelepciunii sale și tema veșnică a destinului său sunt imortalizate de moartea sa. Puterea tuturor a constat în faptul că în „amenințarea cu moartea” au găsit „garanția nemuririi”, în faptul că și-au spus „da” și „nu” odată pentru totdeauna: „da” - la dragostea lor și la sanctuarele lor; „nu” - tuturor forțelor și contracarărilor lumii și oamenilor. Așa este nemurirea eroilor, a martirilor și a sfinților. Constă în semnificația eternă a sensului lor, în victoria constantă a idealului lor. Creștinismul însuși este un argument istoric puternic care demonstrează că înfrângerea (crucea) poate însemna victorie („prin aceasta vei birui”).
Oricât de maiestuoasă ar fi o asemenea putere ideală a spiritului, o asemenea depășire a tragediei prin nemurire, totuși, ea nu constituie ultimul cuvânt al creștinismului. Până la urmă, ar fi, în cele din urmă, nemurirea memoriei eterne, doar păstrarea și mântuirea ideală a tot ceea ce este valoros într-un alt plan al ființei,

„în lumea următoare”, în tărâmul ideilor lui Platon, în „locul deștept” al lui Plotin. „Acea lumină” ar rămâne lăsată la moarte și la distrugere, netransformată și nemântuită. Împărăția lui Dumnezeu avea să rămână în ceruri, dar nu pe pământ. Pentru creștinism, o astfel de victorie „ideală” nu este suficientă: este dezincarnarea Logosului și contrazice ideea întrupării și a Învierii. Triumful ideal care este experimentat în tragedie trebuie transformat într-un adevărat triumf. Moartea, pierzania, suferința, crucea – nu este ultimul cuvânt pentru creștinism. Victoria ideală a martirului și sfântului și „memoria veșnică” a lui nu este nici ultimul cuvânt. Numai adevărata Înviere a lui Hristos și adevărata transformare (îndumnezeire) a întregii lumi este ultimul cuvânt. Aceasta înseamnă: ceea ce merită viață va trăi; ceea ce nu poate muri nu va muri.
Altfel, religia nu poate afirma ceea ce este absolut de dorit, o religie care promite împlinirea tuturor speranțelor prețuite ale

omului, că „orice lacrimă omenească va fi ștearsă”. Se poate admira măreția unui martir și a unui sfânt, se poate ruga pentru el, dar nu se poate dori ca martirii să fie mereu chinuiți și Dumnezeu-omul mereu răstignit. Este imposibil să elimini din inima omului dorința unei victorii complete și puternice a celor mai înalte valori și altare, întruparea lor pe pământ și în întregul cosmos („Vie Împărăția Ta”). Credem în victoria finală a binelui și în autodistrugerea internă a răului și nu putem decât să credem. Nu există nimic arbitrar în această credință: ateii cred și în realizarea idealului lor, ca „credincioșii”, doar ei se bazează pe cel inferior, pentru ca acesta să fie mai de încredere și mai durabil. Oricine miză pe cel mai sus trebuie să aibă curajul să-și asume riscuri, dar nici nu poate renunța la credința în victorie. Neîncrederea totală face imposibilă orice acțiune. Imposibilitatea totală a dorințelor ar trebui să justifice o altă religie: nu religia absolutului dezirabil (creștinismul), ci religia respingerii absolute a tuturor dorințelor (budismul).
Toată creativitatea este spirituală și este credință în biruința spiritului, în supunerea categoriilor inferioare de către cele superioare, în subjugarea naturii prin libertate. Dacă ar fi existat o singură lege a slăbiciunii a tot ceea ce este mai înalt, atunci totul mai sus ar fi fost distrus cu mult timp în urmă și chiar, de fapt, nu ar fi putut apărea deloc. Dacă ar exista doar legea entropiei, ca legea răcirii universale și ecuația cosmică a temperaturii, atunci viața ar fi pur și simplu imposibilă. Căci viața se construiește exact pe legea opusă: pe încălzire, spre deosebire de răcire, pe crearea contrastelor, spre deosebire de ecuația generală a temperaturii. Și viața spirituală este construită pe o lege direct opusă: nu pe un declin, ci

asupra sublimării, asupra posibilității tăriei, tăriei și biruinței celor înălțați și sfinți, asupra posibilității venirii Împărăției lui Dumnezeu. Dacă sfințenia și puterea ar fi pentru totdeauna și fundamental separate, atunci viața spiritului, adică sublimarea, creativitatea, întruparea, ar fi fundamental imposibilă. Sfințenia și puterea sunt separate la fiecare pas în viață și în istorie, aceasta este tragedia ei, dar până la urmă sunt una și vor fi unite. Aceasta este esența credinței, căci Dumnezeu este Sfântul Puternic, Sfântul Nemuritor. Dumnezeu este ceea ce există „în final” și ceea ce trebuie să fie „în final”, Alfa și Omega.
Creștinismul crede că Dumnezeu este Sfântul Puternic și, prin urmare, victoria celor sfinți și înălțați este în sfârșit asigurată, este încorporată în esența cea mai profundă a spiritului. Dar doar „la sfârșit”, și nu la fiecare pas și imediat, nici în orice punct de mijloc al vieții și istoriei, între început și sfârșit, între Alfa și Omega. Poporul rus crede că „Dumnezeu vede adevărul, dar nu-l va spune curând” - uneori, totuși, El îl vorbește foarte curând, chiar imediat (alle Schuld râcht sich auf Erden - a gândit Goethe), dar uneori „cerurile tac” până la vremea... încât cu atât mai puternic și mai groaznic să spună mai târziu cuvântul tău: Răzbunarea este a mea și voi răsplăti! Adesea oamenii nu știu sau nu vor să audă cuvântul devastator al Zeității, răsunând în istorie. Doar profeții o pot auzi cu adevărat și numai ei au curajul să o exprime oamenilor, pentru care sunt lapidați, pentru că acest cuvânt este adesea insuportabil pentru o persoană.

Măreția creștinismului și a evreilor antice constă în faptul că ele ridică spiritul omului la înălțimea judecății etice, dezvăluind o dialectică particulară a evaluării. Iată două principii:
În primul rând, capacitatea de a înțelege și de a vedea nesemnificativul în ceea ce domnește și triumfă, capacitatea de a vedea absența măreției în mărime (în colosal). Aceasta este dialectica Vechiului Testament a profeților, care distruge valoarea Turnului Babel și a lui Nebucadnețar. A fost pe deplin acceptat de Hristos, care, totuși, stabilește un alt principiu, nou.
Al doilea principiu: capacitatea de a aprecia sublimul, chiar dacă a fost umilit, capacitatea de a-l recunoaște pe Rege în „spectacul unui sclav”, capacitatea de a-L vedea pe Dumnezeu în Cel care „atârnă de copac”. Aceasta este o altă dialectică, dialectica Noului Testament, dar presupunând prima. Filistinismul spune: „Câștigătorii nu sunt judecați”, dar profeții nu fac altceva decât să-i judece pe învingători. Filistinismul spune: „Învingătorii nu sunt judecați”, dar creștinismul spune: prințul acestei lumi este condamnat.

Dar dialectica Vechiului și Noului Testament merge mai departe: leagă condamnarea ideală cu distrugerea reală; aprobarea perfectă și sfințirea cu biruință reală. Dialectica profeților afirmă că orice fals triumf, falsă exaltare, aroganță, este distrus în interior și este necesar. Dialectica creștinismului afirmă că fiecare umilire a sublimului, fiecare moarte a divinului și a sfântului, vor dărui biruință și înviere. Acela și celălalt moment dialectic a fost confirmat de Hristos: înlăturați-i pe cei puternici de pe tronurile lor și înălțați-i pe cei smeriți!
Tragedia constă doar în faptul că în istorie, în planul temporar, de tranziție, de mijloc al ființei, vedem dezbinare constantă, conflict, antinomie de măreție și forță, sfințenie și putere. Și numai cel care cunoaște această despărțire (cum au știut Iov și proorocii și Hristos) poate depăși această antinomie, nu se teme de ea și, în același timp, crede în depășirea ei finală. Cel mai înalt principiu al vieții și al creativității este anti-comic și tragic: să cunoască slăbiciunea și fragilitatea sublimului și sfântului și, cu riscul morții sale, să caute victoria și puterea. valorile, a căuta întărirea și întărirea lor, știind că orice eșec în sublimare este un fel de succes, este un gest eroic, îndreptat în sus și anticipând realizarea finală.
Creștinismul are propria sa dialectică a victoriei tragice: „Prin aceasta vei birui”, „nu vei trăi, decât dacă vei muri”, moartea este călcată în picioare de moarte (negatio negationis), cel care se sacrifică câștigă. Antinomia sfințeniei și a puterii este rezolvată în Dumnezeu, căci numai El este unitatea tuturor contrariilor, numai El este Puterea Sfântă. Credința în rezolvarea absolută a tragediei (credința în Paraclet, Mângâietorul) este esența creștinismului. Fără el, viața este imposibilă. Paracletul este „dătătorul de viață”. Dar solubilitatea absolută, sau rezoluția în Absolut, poate însemna insolubilitate relativă, sau absența unei soluții în termeni de existență temporală relativă.
B. Vysheslavtsev.
Ijnp. de Navarre, 5, des Gobelins, Paris (XIII)